

الإمام الطاهر بن عاشور وجهوده في الرد على المعتزلة في الإلهيات في كتاب التحرير والتنوير

دكتور

راضي محمود التابعي العدوي

مدرس العقيدة والفلسفة في كلية الدراسات
الإسلامية والعربية بدمياط الجديدة

جامعة الأزهر

الملخص باللغة العربية والإنـجليزية

الإمام الطاهر بن عاشور وجهوده في الرد علي المعتزلة في الإلهيات في كتاب التحرير والتنوير

اسم الباحث: راضي محمود التابعي العدوي

القسم: عقيدة وفلسفة، الكلية: الدراسات الإسلامية والعربية بدمياط،

الجامعة: الأزهر، الدولة: مصر

ملخص البحث

هذا البحث تناولت فيه الحديث عن الطاهر بن عاشور حياته – وجهوده ومؤلفاته ثم تطرق الحديث عن تناول الإمام قضية الرد علي المعتزلة في كتابه الماتع التحرير والتنوير الحافل بشتي العلوم اللغوية والشرعية والعقلية والكلامية وكثيراً ما رد الإمام علي المعتزلة في مسائل الإلهيات والنبوات والسمعيات وجاء البحث مركزاً في جانب الإلهيات

الكلمات المفتاحية: المعتزلة، الاشاعرة، صفة الكلام، الكسب

Imam Al-Taher bin Ashour and his efforts in responding to the Mu'tazilitesIn Divinities in the Book of Liberation and Enlightenment

The name of the researcher Radi Mahmoud Al-Tabi Al-Adawi

College Islamic and Arabic ،Department Doctrine and Philosophy

State Egypt ،University Al-Azhar ،Studies in Damietta

:**Abstract**

This research dealt with the talk about Al-Taher bin Ashour his life - his efforts and his writings. Then the talk touched on the Imam's handling of Al-Mati' Al-Tahrir and ،the issue of the response to the Mu'tazila in his book rational and verbal ،legal ،which is full of various linguistic ،Al-Tanweer :it came as follows ،sciences. On the part of the divine

earning ،adjective speech ،Ash'ari ،Keywords: Mu'tazila

مقدمة

الحمد لله على تمام فضله وإكرامه، وعلى سابغ إحسانه وإنعامه، وهو الذي بنعمته تتم الصالحات، وببركة عونه تتكامل الأعمال والحسنات، وهو ذو الجلال والإكرام، وذو الطول والإنعام، فله الحمد واجبا، وله الدين واصبا.

والصلاة والسلام على البشير النذير، والسراج المنير سيدنا محمد النبي الرسول، الذي ألبسه ربه حلة الكرامة وتاج القبول، ورضوان الله تعالى عن آله الأبرار، وأصحابه الأئمة الأخيار، وعن جميع التابعين لهم بإحسان إلى آخر الزمان.

أما بعد:

فلا يخفى أن علم العقيدة هو أشرف العلوم، وذلك لشرف موضوعه، ذلك أن موضوعه يتعلق بالله ﷻ، وأن الاشتغال به من الأمور الضرورية، إذ به يعرف العبد ربه وما يجب عليه نحو مولاه.

ولما لهذا العلم من أهمية بالغة، وفوائد جمة في تأصيل الإيمان في النفوس المسلمة، وبنائه على قواعد متينة، جاء حرص علماء الإسلام على الاهتمام بتبليغه، وإبراز معالمه، ودرء الشبه عنه، ومحو الشكوك فيه، لإنقاذ البشرية من الركام الذي كان ينوء بأفكارها وحياتها وثقلها، لتسير بعد ذلك وفق منهج الله القويم.

وقد وجدنا في كل عصر من العصور نخبة من العلماء يحملون هذا اللواء، وكان همهم الأكبر، هو الحفاظ على العقيدة الصحيحة التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ونشرها للناس بروح التسامح من غير غلو ولا شطط. فكان من ذلك

تراث عظيم جدا لا يحصى كثرة، حتى إنك لتجد للواحد منهم كتبا عديدة، مختلفة المقاصد والمطالب.

ومن العلماء الذين وجهوا عنايتهم لخدمة عقيدة أهل السنة والجماعة وبسطوا مسائلها الإمام محمد الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ المتوفى ١٣٩٣ هـ، وهو عالم موسوعي تنوعت مصنفاته في الأصول والفروع ما بين مخطوط ومطبوع، وقد احتوى كتابه التحرير والتنوير قضايا كلامية فى الإلهيات والنبوات والسمعيات، وباعتباره أشعرياً قام بالرد على المعتزلة وافحامهم في معظم المسائل، واقتصر البحث على جانب الإلهيات لأهميتها فى الاعتقاد وخشية التطويل.

وقد قامت المدرسة الاعتزالية في البصرة في بداية القرن الثاني الهجري في موطن يلتقي فيه أتباع الأديان المختلفة المنتشرة آنذاك، وفى عصر كان مجمعا للعلم، والأدب، ومشبعا جوه بآثار الثقافات الأجنبية وتمتزج فيه، فنشأت هذه المدرسة وتأثرت بشتى الاتجاهات الموجودة في ذلك الوقت .

جاءت المعتزلة وقد أثيرت على الساحة الإسلامية الكثير من المسائل التي يَنتَّظر الإجابة عليها، ولم يعد من السهل أن نعرف المسائل التي آثارها المسلمون من المسائل التي آثارها غير المسلمين، ومن خلال هذه المسائل، والإجابة عليها ظهرت المعتزلة، وغدت أعظم مدرسة من مدارس الفكر، والكلام عرفها الإسلام، والمسلمون، بل وأقدمها أيضا

قامت المعتزلة على أصول محدده، وقام رجالها بالدفاع عن هذه الأصول بقوة الحجة متخذين لأنفسهم منهجا محددًا للدفاع عن عقيدتهم التي اعتقدوها دينا، ولقد رأوا أنفسهم منتدبين للدفاع عن الدين الإسلامي ضد أعدائه الذين يريدون الكيد له،

فقاموا بهذه المهمة خير قيام مستعملين نفس سلاح العدو منكرين كل عقيدة يرونها تنفع العدو في نقاشه حتى ولو قالها مسلم مخلص كزيادة الصفات مثلا.

وبهذا ظهر أثر الفكر الأجنبي في فكرهم.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

للموضوع أهمية كبرى؛ حيث إنه يميط اللثام عن شخصية هامة لها ثقلها العلمي في العصر الحديث وجهود واضحة في الرد على المعتزلة في تفسيره للقرآن الكريم وهذا ما دعاني لاختياره.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات كثيرة تناولت تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، واغلبها يتناول الجانب اللغوي او النحوي او الصرفي او القراءات او البلاغة او التفسير او الفقه... وسوف اتناول ما يخص مجال العقيدة والرد علي المذاهب، فمنها:

-قضايا العقيدة في تفسير الطاهر بن عاشور، رسالة ماجستير للباحث محمد احمد عبد الحكم احمد كلية دار العلوم جامعة المنيا.

-القضايا العقدية في تفسير التحرير والتنوير للباحثة كريمة بو علي، كلية اصول الدين تطوان جامعة القرويين بالمغرب.

-جهود الامام الطاهر بن عاشور في الرد علي شبهات النصاري من خلال تفسيره التحرير والتنوير، جامعة المدينة العالمية، جابر العتيق.

-الطاهر بن عاشور وموقفه من الرافضة من خلال تفسيره التحرير والتنوير، محمد لوح، ٢٠١٠، ماجستير.

صعوبات البحث:

تتبعت المسائل التي قام بها الإمام ابن عاشور في رده على المعتزلة في تفسير التحرير والتنوير وهى كثيرة ولا يخفي على قارئ مدى شمولية التفسير لشتى مناحي العلوم، ومن ضمنها: العقيدة وكثيرا ما يذكر الإمام مختلف آراء الفرق ومن ضمنها المعتزلة فيفند رأيهم ثم يثبت ما ارتآه بالمنطق والحجة، وما يتفق مع مذهب الأشاعرة

منهج البحث:

أمام الباحث عدة مناهج، خاصة وأنه يدرس شخصية لها وزنها العلمى، فيبدأ بالمنهج التاريخي التحليلي، الذي يتتبع آراء الإمام الطاهر بن عاشور في رده على اهل الاعتزال في الإلهيات أنى وجدت، مع حسن العرض والبيان .قدر الاستطاعة .ووضع هذه الآراء جميعاً تحت منظار العرض التحليل، وهذا يقتضي الالتزام أيضاً بالمنهج النقدي، في بعض الأحيان.

خطة البحث:

- تشتمل هذه الدراسة علي تمهيد وتسعة مطالب علي النحو التالي:

المطلب الاول: في صفة العلم

المطلب الثاني: صفة الكلام

المطلب الثالث: رؤية الله

المطلب الرابع: أفعال العباد وحرية الإنسان

المطلب الخامس: أنه تعالي لا يريد الشرور والمعاصي

المطلب السادس: في الصلاح والاصلح.

المطلب السابع: التكليف بما لا يطاق.

الطلب الثامن: في اللطف.

المطلب التاسع: في حقيقة الإيمان.

هذا وما كان من توفيق فمن الله وما كان من خطأ أو نسيان فمني ومن الشيطان.

تمهيد

الطاهر بن عاشور سيرة ومسيرة

نسبه وأسرته:

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن مَحَمَّد - بفتح الميم الأولى - بن عاشور. (١)

وهذه الأسرة العاشورية يعود أصلها الأول إلى مَحمد بن عاشور، الذي وُلِدَ بمدينة سلا بالمغرب الأقصى بعد خروج والده من الأندلس فارًّا بدينه من القهر والتنصير، وقد توفي بتونس سنة ١١١٠ ١٦٩٨/هم. (٢)

وقد اشتهر أفراد هذه الأسرة بالعلم والفضل والتميز في الأنشطة العلمية والدينية والتدريس والإشراف على المساجد.

فمحمد الطاهر بن عاشور – جدُّ المترجَم والمطابِق لاسمه – المولود سنة ١٢١٠ ه تقلَّد مناصب مهمة في القضاء والإفتاء والتدريس، والإشراف على الأوقاف الخيرية، والنظارة على بيت المال، والعضوية بمجلس الشورى، إضافة إلى تولِّيه نقابة الأشراف، وله مؤلفات مطبوعة؛ كحاشيته على قطر الندى لابن هشام، وشرحه لبردة البوصيري، ومصنفات مخطوطة. (٣)

(١) دائرة المعارف التونسية، الكراس ١٩٩٤/٤، ص٤٨؛ ود. محمد الحبيب ابن الخوجة: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص١٤٧؛ وإياد الطباع: محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٢٢.

(٢) د. بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور – حياته وآثاره، ص٣٥.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٢٣.

كما برز أَخَوَا محمد الطاهر في ميدان العلوم الإسلامية؛ فدرَّس أحمد بجامع الزيتونة الأكبر النحوَ والفقهَ، وشغل مهنة عدل موثق. وتعاطى محمد المدعو حمدة أيضًا التدريس، ولمَّا عيَّنه الباي أبو العباس أحمد من غير رغبته قاضيًا للجيوش، لجأ إلى الوزير مصطفى خزنه دار ليراجع الباي قراره. (١)

وبرز من هذه الأسرة محمد؛ الذي تولى رئاسة مجلس دائرة جمعية الأوقاف، فأحسن إدارتها. (٢)

ولقد توثَّقت الصلة بين الشيخ محمد الطاهر وتلميذه الوزير محمد العزيز بُوعَتُّور(٣)، وكان ثمرتُهَا زواجًا مباركًا بين ولد الأول (محمد) وابنة الثاني (فاطمة)، فأنجب الزوجان المترجَم المذكور محمد الطاهر بن عاشور.

مولده ونشأته وتعليمه:

وُلِدَ محمد الطاهر بن عاشور في ضاحية المرسى بتونس سنة في قصر جدِّه لأمه محمد العزيز بوعتُّور. وفي عناية والده وكنف جده لأمه نشأ المترجَمُ نشأة متميزة على أكمل الصفات الدينية، وأفضل المناهج التربوية، وخير القيم والمبادئ الأخلاقية، التي اجتمعت في هذه البيئة العلمية الأصيلة.

---

(١) دائرة المعارف التونسية، ص٤٩.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٢٣.

(٣) هو محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب ابن الوزير محمد بن محمد بو عتُّور الصفاقسي التونسي، من بني الشيخ عبد الكافي بو عتُّور العثماني (نسبة إلى عثمان بن عفَّان ﵁)، مولده ووفاته بتونس (١٢٤٠ ١٩٠٧ – ١٨٢٥ = هـ ١٣٢٥ - هم): وزير، من العلماء الكُتَّاب، كان كاتبًا خاصًّا لأسرار الملك، وكانت الخطب الملكية والرسائل المهمة والمنشورات كلها من إنشائه.

- الأعلام للزركلي ٢٦٨/٦، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص١٣١.

اتجه ابن عاشور وهو في السادسة من عمره إلى حفظ القرآن الكريم بمسجد سيدي أبي حديد المجاور لبيتهم بنهج الباشا بمدينة تونس. ثم استظهر مجموعة من المتون العلمية التي تُهَيِّئُ الطالب للالتحاق بجامع الزيتونة[١]؛ كالآجرومية في النحو وابن عاشر في الفقه المالكي وغيرهما.

ولما بلغ الرابعة عشرة من عمره التحق بجامع الزيتونة سنة، وشرع ينهل من ينبوع علومه ومعارفه المتنوعة؛ فتعلم علوم القرآن، والقراءات، والحديث، والفقه المالكي، والفرائض، والنحو، والأدب، والبلاغة، وعلم الكلام والمنطق، كما تعلَّم اللغة الفرنسية وأتقنها.

وبعد دراسة استمرت سبع سنوات في الجامع الأعظم حصل في ٤ ربيع الأول ١٣١٧ ١١ /ه تموز ١٨٩٩م على شهادة التطويع منه، التي تعني انتهاء التعليم الثانوي. ثم عاد سنة ١٣١٨ ه إلى حضور دروس الشيخ محمد النخلي؛ فقرأ عليه الوسطى في العقيدة، وشرح المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه، والمطول في البلاغة، والأشموني في النحو.

كما حضر مع صديقه محمد الخضر حسين[٢] بعض دروس المشايخ في التفسير والحديث. [١]

---

(١)) مسجد الزيتونة هو الجامع الرئيسي الكبير بمدينة تونس، تأسس سنة ٧٩ ه بأمر من حسان بن النعمان واتمه عبيد الله بن الحبحاب، ويعتبر ثاني أكبر مسجد في تونس بعد جامع عقبة بن نافع.

(٢) هو محمد الخضر بن الحسين بن علي بن عمر الحسني (١٢٩٣ – ١٣٧٧ ١٩٥٨ – ١٨٧٦ /هم): وُلِدَ في نفطة (من بلاد تونس) وانتقل إلى تونس مع أبيه (١٣٠٦ ه)، وتخرج في جامع الزيتونة، ودرَّس فيه. وَلِيَ قضاء بنزرت، وكان من أعضاء المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة. انتقل إلى المشرق فاستقرَّ في دمشق، ولَمَّا احتل الفرنسيون سورية انتقل إلى القاهرة (١٩٢٢م)، ودرَّس في الأزهر، ثم كان من هيئة كبار العلماء، ثم

هكذا جمع ابن عاشور إلى جانب حفظه كتاب الله وبعض المتون، دراسة جادة في جامع الزيتونة وفي غيره، "فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة وارفة الأفنان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضم في صعيد واحد: اللغوي والأديب، والمفسر والمحدث، والأصولي والفقيه، والمربِّي والمؤرخ، والفيلسوف والمنطقي، بل وحتى العالم بأمور الطب"(٢).

العوامل التي أسهمت في تكوين ثقافته وشخصيته:

هناك عدة عوامل أسهمت في بناء شخصيته العلمية والثقافية، وأهمها ثلاثة:

أوَّلُها: استعداده العقلي وما كان يتمتع به من فطنةٍ وجدٍّ ومثابرةٍ منذ سنوات عمره الأولى، فهو - كما يصفه الشيخ محمد الخضر حسين - شبَّ على "ذكاء فائق، وألمعية وقَّادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم، ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة المثال، كنا نحضر دروس بعض الأساتذة جنبًا لجنب،... وكنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبحوثه"(٣).

ثانيها: مكانة أسرته العلمية والاجتماعية؛ فجدَّاه لأبيه وأمِّه عالمان كبيران، وقد أمدته خزانتاهما بأسباب البحث والتوسع في مختلف العلوم، وأمدَّه نَشَبُهُمَا بوسائل الانقطاع للعلم والتفرغ له.

عُيِّن شيخًا للأزهر (أواخر ١٣٧١ هـ)، واستقال (١٣٧٣)، وتوفي بالقاهرة، ودُفِن بوصية منه في تربة صديقه أحمد تيمور باشا. – الأعلام ١١٣/٦، ١١٤؛ ومحمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين ١٢٦/٢ – ١٣٥.

(١) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص١٤٨ - ١٥٣؛ وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور – حياته وآثاره، ص٣٧ – ٣٩؛ ومحمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٢٨ – ٣٠.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، كلمة المحقق، ص١٦.

(٣) تونس وجامع الزيتونة، ص١٥٦.

ومن مظاهر عناية جدِّه لأمِّه به "تدوينه بخطِّ يده لمجموع فريد جمع له به عيون الأدب ونصوص الحِكَم وبدائع النظم والنثر؛ أراده اختياراتٍ انتقاها له، كاختيارات أبي تمام أو البحتري، وهو أوسع من هاته وتلك، لينهج نهج مبدعيها، ويحاكيهم فيما يروق له منها. ولم يقف اهتمام الوزير العلامة عند هذا الحد، بل فتح له خزانة كتبه، وكتب له بيمينه – تشجيعًا له وحبًّا فيه – مصنفاتٍ في الحديث والبلاغة؛ مثل متن البخاري، وكتاب المفتاح للسكاكي، اللذين ما زالت تحتفظ بهما المكتبة العاشورية العامرة، شاهدةً بفائق عناية جدِّه به"(١).

ثالثها: أساتذته وشيوخه، وقد عُرفوا بغزارة علمهم، وتنوُّع معارفهم واهتماماتهم، فأخذوا بيده وأناروا سبيله.

شيوخه(٢):

١- الشيخ أحمد بن بدر الكافي(٣): تلقَّى عليه ابن عاشور المبادئ الأولى في قواعد العربية، اعتمادًا على شرح خالد الأزهري.

٢- الشيخ أحمد جمال الدين(٤): قرأ عليه (القَطْر) في النحو، و(الدردير) في الفقه المالكي.

---

(١) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص١٥١.

(٢) نفسه، ص١٤٩، ١٥٠؛ وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور – حياته وآثاره، ص٤٠ – ٤٨؛ ومحمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٣٠ – ٣٩.

(٣) لم أقف على ترجمته.

(٤) كان حيًّا سنة (١٣٢٣ ١٩١٥/هم)، ولد ببني خيار، وتلقَّى العلم بجامع الزيتونة، وتولى التدريس به، وكان من المقربين لدى القصر الملكي والسلطة الاستعمارية، وله مواقف مشبوهة تنمُّ عن ضعف في العقيدة الوطنية. وكان قادريَّ الطريقة، متشبِّعًا بالخرافات. وهو من أقطاب المتزعمين لحركة مقاومة آراء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وللأخير معه جولات في مجلة "المنار" من أجل مسألة التوسل. – تراجم المؤلفين التونسيين ٥٠/٢.

٣- الشيخ سالم بوحاجب[١]: وقد قرأ عليه (صحيح البخاري) بشرح القسطلاني، و(الموطأ) بشرح الزرقاني قراءة تحقيق. وأجازه الشيخ سالم بجميع محفوظاته إجازة تامَّة.

٤- الشيخ صالح الشريف[٢]: قرأ عليه كتاب (شرح الشيخ خالد الأزهري)، و(القَطْر) لابن هشام، و(المكودي على الخلاصة) في النحو، و(السُّلَّم) في المنطق، و(مختصر السعد على العقائد النسفية)، و(التاودي على التحفة) في الفقه.

ومن أشهر دروسه تفسيره (الكشَّاف) للزمخشري، ولعل هذا من أسباب ولوع ابن عاشور بهذا التفسير، ونقله عنه، ومناقشته لآرائه الاعتزالية، ونهجه منهجه اللغوي في كثير من مواضع تفسيره (التحرير والتنوير).

٥- الشيخ عبد القادر التميمي[٣]: تخرَّج عليه في تجويد القرآن الكريم، وعلم القراءات، بخاصة رواية قالون. وهناك شيوخ آخرون لا يسعهم هذا المختصر.

---

(١) هو سالم بن عمر وحاجب البنبلي (١٢٤٤ – ١٣٤٢ ١٩٢٤ – ١٨٢٨ /هم): فقيه محقق، لغوي أديب شاعر، غزير الذكاء، ناقد مصيب، ومصلح اجتماعي. ولقب بوحاجب أتاه من أحد أجداده الذي ضرب على حاجبه في إحدى المعارك. كان مائلاً إلى الظرف والنكتة وخفة الروح، بعيدًا عن الجهامة والعبوسة. ولمكانته العلمية والأدبية كان الزعيم المُوَجِّه للحركات الأدبية والسياسية والصحفية والإصلاحية أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. توفي بالمرسى من الضواحي الشمالية لمدينة تونس، ودفن بمقبرة الزلاج. – تراجم المؤلفين التونسيين ٧٧/٢: ٨١.

(٢) هو أبو الفلاح الشيخ صالح الشريف: علامة الزمان، زين الأكابر الأماثل، ورأس الأعيان الأفاضل، ومقصد الملتمس والسائل. كان غيورًا متين الدين، شديد الحرص على مصالح المسلمين. لمَّا قامت الحرب بطرابلس بين تركيا وإيطاليا سنة ١٣٢٩ هـ كان في صفِّ المجاهدين، ولما قامت الحرب الكبرى كان في صف المقاتلين، وبعد أن وضعت الحرب أوزارها استقر بسويسرا ومات بأحد مستشفياتها، في جمادى الأولى سنة ١٣٣٨ ١٩١٩/هم، وحُمِل جسده لتونس، ودفن بالجلاز. – محمد بن محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ٦٠٤/١، ٦٠٥.

(٣) لم أقف على ترجمته.

تدريسه وتلامذته[١]:

لمَّا امتلأ ابن عاشور علمًا، واشتد نظره فهمًا؛ شرع يقرأ ما تعلَّمه في جامع الزيتونة بدءًا من ١٣١٧ /١٨٩٩هم، واختلف إليه الطلاب يغترفون من علمه، ويقتبسون من أدبه، "وارتقت به همته العالية إلى العناية بجملة من الفنون، كان موفَّقًا في الوقوف على دقائقها، مبرزًا في استخلاص مقاصدها، متعاملاً مع مصادرها تعامل من تعدَّدت مواهبه، واتسع أفقه الفكري. وكان قديرًا... على النظر والمشاركة والنقد ودقة المقارنة والمناظرة بين المراجع والأقوال والآراء العلمية.

درَّس (المطول) للتفتازاني، و(دلائل الإعجاز) للجرجاني، و(شرح المَحَلِّي لجمع الجوامع) للسبكي، ومقدمة ابن خلدون، و(ديوان الحماسة) لأبي تمام، و(موطأ الإمام مالك)، و(تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب)"[٢].

وهذه المصادر من أمهات الثقافة الإسلامية التي لا يتيسَّر استيعابها فضلاً عن نقدها وشرحها إلا لمن امتاز بعقلية موسوعية ومنهجية سليمة، ولذا وفد على حلقاته طلاب تونس والجزائر على اختلاف تخصصاتهم، كما تخرَّج على يديه كثير من الوزراء والكُتَّاب، ومنهم:

١- أبو الحسن بن شعبان[٣]: كان يحضر دروس ابن عاشور في (الموطأ)، وذات مرة ناقش الشيخَ في مدلول لفظة لغوية، والشيخُ متمكن في مادة اللغة، متثبِّت في نقله، ولما

(١) شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور – حياته وآثاره، ص٦٦؛ ومحمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٤٤ – ٤٩.

(٢) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص١٥٩ بتصرف.

(٣) وُلِدَ بتونس (١٣١٥ /١٨٩٧هم)، وتلقى تعليمه الثانوي بجامع الزيتونة، وتحصَّل على شهادة التطويع سنة ١٣٣٣ /١٩١٨هم، ثم درَّس بمدرسة ترشيح المعلمين. ظهر نبوغه في الشعر باكرًا،

طالت المناقشة أراد المترجَم أن يفحم الشيخ، فاخترع لوقته شاهدًا شعريًّا على صحة زعمه، فأجابه الشيخ ابن عاشور بديهةً ومن نفس الوزن والروي: "يروون من الشعر ما لا يوجد"، ففغر فاه مبهوتًا من شدة ذكاء الشيخ وسرعة بديهته(١).

٢- زين العابدين بن حسين(٢).

٣- عبد الحميد بن باديس(٣):

يقول عن شيخه وقد قرأ عليه دروسًا من (ديوان الحماسة): "وكانت من أول ما قرأت عليه، فقد حَبَّبَتْنِي في الأدب والتفقُّه في كلام العرب، وبثَّت فيَّ روحًا جديدة في فهم المنظوم والمنثور، وأَحْيَتْ مني الشعور بعزِّ العروبة والاعتزاز بها كما أعتزُّ بالإسلام"(٤).

فنشرت له الصحف شعره قبل استكمال دراسته بجامع الزيتونة. له ديوان شعر قيل: إنه ضاع في قائم حياته. توفي سنة ١٣٨٣ ١٩٦٣/هم. - تراجم المؤلفين التونسيين ١٩٨/٣.

(١) تراجم المؤلفين التونسيين ١٩٨/٣.

(٢) شقيق الشيخ محمد الخضر حسين. ولد بتونس (١٣١٧ ١٨٩٨/هم)، وبها حفظ القرآن، ثم التحق بجامع الزيتونة، وتخرج فيه محرزًا شهادة التطويع. هاجر إلى دمشق مع أخيه الخضر، وبقي مقيمًا بها إلى أن فارق الحياة. كان لطيفًا فيه دعابة، لطيف المعشر، خفيف الظل، آية في الذكاء مع صلاح ووقار. من مؤلفاته: المعجم في النحو والصرف، والمعجم في القرآن، والدين في القرآن. توفي سنة ١٣٧٧ ١٩٥٧/هم. - تراجم المؤلفين التونسيين ١٣٦/٢.

(٣) هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس (١٣٠٨ – ١٣٥٩ ١٩٤٠ – ١٨٨٩ /هم): وُلِدَ بمدينة قسنطينة بالجزائر، وتعلم بمسقط رأسه، ثم بتونس، حيث أتمَّ دراسته في جامع الزيتونة وتخرَّج بشهادة التطويع (١٩١١ - ١٩١٢م). من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، والزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، ورئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ بدء قيامها سنة ١٩٣١م إلى وفاته. من آثاره: "مجالس التذكير" في التفسير، و"العقائد الإسلامية". – الأعلام ٢٨٩/٣؛ وعادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص٢٨.

(٤) آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: د. عمار الطالبي، مج٢، ج٧٥/١.

٤- علي بن محمد البوديلمي[١].

٥- محمد الشاذلي بن محمد الصادق النيفر[٢].

منزلته وثناء العلماء عليه:

تبوَّأ ابن عاشور منزلةً ساميةً أُعجب بها كثيرون، وأثنى عليه معاصروه وتلامذته ودارسو مصنفاته.

وقد عُرف بحسن البيان، وعلوِّ الهمة، والاعتزاز بالنفس، وقوة الاحتمال، والترفُّع عن الدنايا، وعفّة اللسان، وحبه لأهل العلم ولمن كان أهلاً للمحبة، كما عُرف بطيب المعاشرة مع طلابه، فكان في مناقشاته العلمية لا يجرح أحدًا ولا يحطُّ من قدره.

---

(١) عالم جزائري. درس على ابن باديس في قسنطينة، ثم توجَّه إلى جامع الزيتونة بتونس، ثم إلى القرويين بالمغرب، وتحصل على شهادات في العلوم الإسلامية وفي الحديث بالخصوص. كان له نشاط في الصحافة. أسس زاوية خاصة به في تلمسان، وجعلها للتدريس والتصوف، كما فتح زوايا أخرى في غير تلمسان ومنها واحدة في وهران، وكان فتح الزوايا لا يتم إلا بموافقة السلطات الفرنسية طبعًا! وقد كان الشيخ البوديلمي موظفًا رسميًّا عندها منذ ١٩٤٢م. – د. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي ٢٣/٧ - ٢٦.

(٢) هو محمد الشاذلي بن محمد الصادق بن محمد الطاهر النَّيْفر (١٣٣٠ – ١٤١٨ هـ/ ١٩١١ – ١٩٩٨م): من كبار علماء تونس، وُلِد بحاضرتها، ثم التحق بجامع الزيتونة فحصل على شهادته العليا، ثم عُيِّن مدرِّسًا فيه. انتخب عميدًا للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين. وانتخب عضوًا في مجلس الأمة الأول عام ١٩٥٩م، ثم عضوًا بمجلس النواب مرتين متتاليتين. اهتم بالصحافة من أجل نشر الثقافة والأدب، فشارك بتأسيس مجلة "الجامعة"، وبتأسيس جريدة "الزيتونة" سنة ١٩٥٣م. فتح خزانة كتبه في السنوات الأخيرة، فوضعها بين أيدي الباحثين والطلاب، ووضع نسخة من فهارسها في دار الكتب الوطنية. – نزار أباظة وآخر: إتمام الأعلام، ص٢٤١.

يقول الشيخ الخضر حسين: "وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان، وسعة اطِّلاع في آداب اللغة،... وبالإجمال: ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه، وسماحة آدابه، بأقلَّ من إعجابي بعبقريته في العلم"(١).

ويقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي(٢): "إمام متبحِّر في العلوم الإسلامية، مستقلٌّ في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحمُّلِها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطِّلاع على المنقول منها،... إنه إمام في العلميات لا يُنَازِعُ في إمامته أحدٌ"(٣).

ويقول محمد محفوظ(٤): "كان جمَّ النشاط، غزير الإنتاج، تزيِّنه أخلاق رضيَّة وتواضع، فلم يكن على سعة اطِّلاعه وغزارة معارفه مغرورًا كشأن بعض الأدعياء ممن لم يبلغ مستواه"(٥).

---

(١) تونس وجامع الزيتونة، ص١٥٧ بتصرف.

(٢) مجاهد جزائري، من كبار العلماء، وُلد ونشأ بدائرة سطيف، ورحل إلى المدينة ودمشق، ثم استقر مدة في القاهرة، وسافر إلى الهند، ثم عاد إلى الجزائر بعد انتصار الثورة الجزائرية، فلم يجد مجالاً للعمل، فانزوى إلى أن توفي سنة (١٣٨٥ ١٩٦٥ - هم). وكان من أعضاء المجامع العلمية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد. – الأعلام ٥٤/٦.

(٣) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جَمْع: د. أحمد طالب الإبراهيمي، ج٥٤٩/٣ بتصرف.

(٤) محمد محفوظ (١٣٤٠ – ١٤٠٨ ١٩٨٨ – ١٩٢١ /هم): من أدباء صفاقس، كرَّس جهده في التعريف بالمفكرين التونسيين، وأعماله مراجع علمية أساسية. من مؤلفاته: تراجم المؤلفين التونسيين، ديوان محمد الشرفي الصفاقسي (تحقيق)، شرح غريب ألفاظ المدونة/ الجبي (تحقيق). – تكملة معجم المؤلفين، ص٥٤٢.

(٥) تراجم المؤلفين التونسيين ٣٠٦/٣.

مصنفاته[١]:

تميَّز ابن عاشور بكثرة التأليف والتحقيق، وبلغت مؤلفاته الأربعين، فكتب في التفسير والحديث والعقيدة والفقه وأصوله والنحو والأدب والبلاغة والنقد والسيرة والتاريخ والتراجم. ومصنفاته تتراوح بين مطبوعة ومخطوطة:

(١) آثاره المطبوعة:

- أصول الإنشاء والخطابة.

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

- أليس الصبح بقريب.

- تحقيق كتاب (قلائد العقيان) للفتح ابن خاقان.

- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة.

- تفسير "التحرير والتنوير": وهو أعظمُ تصانيفه وأشهرُهَا، وقد قال عنه: "بذلْتُ الجُهْدَ في الكشف عن نُكَتٍ من معاني القرآن وإعجازه خَلَتْ عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه هِمَمُ النَّحَارير، بحيث ساوى هذا التفسيرُ على اختصاره مُطَوَّلاتِ القماطير، ففيه أحسنُ ما في التفاسير، وفيه أحسنُ مِمَّا في التفاسير، وسَمَّيْتُهُ: "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، واختصرْتُ هذا الاسم باسم: "التحرير والتنوير من التفسير""[٢].

---

(١) تراجم المؤلفين التونسيين ٣/٣٠٧ – ٣٠٩؛ وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص٣١٢ وما بعدها؛ وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور – حياته وآثاره، ص٦٨ – ٧١؛ ومحمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ص٩١ وما بعدها.

(٢) التحرير والتنوير ١/٨، ٩.

- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب (التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول).

- ديوان بشار بن برد (جمع وتحقيق وشرح).

- ديوان النابغة الذبياني (جمع وتحقيق وشرح).

- سرقات المتنبي ومشكل معانيه (تحقيق).

- شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام.

- الفتاوى.

- قصة المولد النبوي الشريف.

- قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق (جمع وتعليق).

- كشف المُغَطَّى من المعاني والألفاظ الواقعة في المُوَطَّأ.

- مقاصد الشريعة الإسلامية.

- موجز البلاغة.

- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.

- نقد علمي لكتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق.

- الواضح في مشكلات شعر المتنبي (تحقيق).

- الوقف وآثاره في الإسلام.

(٢) آثاره المخطوطة:

- آراء اجتهادية ومسائل علمية.

- أصول التقدم في الإسلام.

- الأمالي على دلائل الإعجاز.

- الأمالي على مختصر خليل.

- تاريخ العرب قبل الإسلام(١).

فضلاً عن بحوثه في مَجَلَّتَيْ مَجْمَعَيْ دمشق والقاهرة، ومقالاته في (المجلة الزيتونية، ومجلة الهداية الإسلامية)، إضافة إلى خطاباته ورسائله التي جمعها محمد الطاهر الميساوي ضمن مجموعه (جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور).

هذه آثار ابن عاشور، شاهدة على نبوغه وسعة معارفه وتنوع ثقافاته، ومن يتأمل هذه المؤلفات والتحقيقات والتعليقات يجد أنها - مع كثرتها - متميزة مادةً ووضعًا وإعدادًا وقصدًا.

وفاته:

في ضاحية المرسى قرب تونس العاصمة، وفي يوم الأحد ١٣ رجب ١٣٩٣ /هـ ١٢ أغسطس ١٩٧٣م، توفي ابن عاشور عن أربع وتسعين سنة، ودفن بمقبرة الزلاَّج.

---

(١) نفسه ١/١٧٦، ٢/٢١٨، ٣٠٦.

المطلب الأول

صفة العلم

أجمع أهل السنة والجماعة على أن علم الله تعالى صفة من صفات الله تعالى القديمة، وهو علم واحد ليس بضروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر، وأجمعوا على أنه تعالى محيط بعلمه بجميع المعلومات، فيتعلق علمه تعالى بالواجب من حيث وجوبه ووجوده كالعلم بذاته وصفاته وأسمائه ﷻ، ويتعلق بالجائز من حيث جوازه وثبوته أو انتفاؤه، ويتعلق بالمستحيل من حيث نفيه وعدم قبوله الثبوت[(١)].

وأشهر من خالف أهل السنة والجماعة في هذه الصفة:

١) هشام بن الحكم(٢)، حيث يرى استحالة أن يكون الله تعالى عالمًا بالأشياء قبل وجودها، وإنما يعلمها بعد وجودها، وعلى هذا القول جهم بن صفوان في إحدى روايتين عنه (٣)

٢) والفلاسفة، حيث يرون أن الله تعالى يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، فيعلم أن الإنسان يموت ولكنه لا يعلم أن فلانًا سيموت يوم كذا [(٤)]

---

(١)- أصول الدين للبغدادي ص٩٥ ط/دار الكتب العلمية، ط/١، سنة ١٤٢٣هـ.٢٠٠٢م.
، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٥٥، ١٥٤، مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة دار الحكمة .دمشق، ١٤١٥، ١٩٩٤ م.

(٢)- هو هشام بن الحكم الشيبانيّ بالولاء، الكوفي، أبو محمد: متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، فكان القيم بمجالس كلامه، وكان حاضر الجواب، ولما حدثت نكبة البرامكة استتر، وتوفي على أثرها بالكوفة سنة ١٩٠هـ، ويقال: عاش إلى خلافة المأمون، وصنف كتبًا، منها: "الإمامة"، و"القدر"، و"الشيخ والغلام"، و"الدلالات على حدوث الأشياء"، و"الرد على المعتزلة في طلحة والزبير"، و"الرد على الزنادقة "، و"الرد على من قال بإمامة المفضول"، و"الرد على هشام الجواليقي". (الفهرست ص٢١٧، ولسان الميزان ج٦ ص١٤٩، والأعلام ج٨ ص٨٤)

(٣) مقالات الإسلاميين ج١ ص٤٨و١٧٦، والفرق بين الفرق ص٥١، وتبصرة الأدلة ج١ ص٣٦٢.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص٦٧: ٦١، والإشارات والتنبيهات ج٣ ص٢٨٩: ٢٨٦..

أما الطاهر بن عاشور فقد تحدث عن صفة العلم وتعلقها وشرح مذهب الفلاسفة و رد عليهم وقرر أن المسلمين كلهم ذهبوا إلى: أن الله يعلم الكليات والجزئيات قبل حصولها، وعند حصولها. ثم عرض لمذاهب المعتزلة في المسألة يقول الإمام: إلا أن سلف أهل السنة والمعتزلة أبوا التصريح بتغير التعلق ولذلك لم يقع في كلامهم ذكر تعلقين للعلم الإلهي أحدهما قديم والآخر حادث، كما ذكروا ذلك في الإرادة والقدرة، نظرا لكون صفة العلم لا تتجاوز غير ذات العالم تجاوزا محسوسا. فلذلك قال سلفهم: إن الله يعلم في الأزل أن القمر سيخسف في سنتنا هذه في بلد كذا ساعة كذا، فعند خسوف القمر كذلك علم الله أنه خسف بذلك العلم الأول لأن ذلك العلم مجموع من كون الفعل لم يحصل في الأزل، ومن كونه يحصل في وقته فيما لا يزال، قالوا: ولا يقاس ذلك على علمنا حين نعلم أن القمر سيخسف بمقتضى الحساب ثم عند خسوفه نعلم أنه تحقق خسوفه بعلم جديد، لأن احتياجنا لعلم متجدد إنما هو لطريان الغفلة عن الأول. (١)

وذكر بن عاشور ان بعض المعتزلة مثل جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ذهبوا إلى: إن الله عالم في الأزل بالكليات والحقائق، وأما علمه بالجزئيات والأشخاص والأحوال فحاصل بعد حدوثها لأن هذا العلم من التصديقات، ويلزمه عدم سبق العلم.

وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة، رادا على السلف: لا يجوز أن يكون علم الله بأن القمر سيخسف عين علمه بعد ذلك بأنه خسف لأمور ثلاثة: الأول التغاير بينهما في الحقيقة لأن كونه سيقع غير حقيقة كونه وقع، فالعلم بأحدهما يغاير العلم بالآخر،

---

(١)) التحرير والتنوير ج٣، ص٢٣١ ط مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ ـ ٢٠٠٠/هم

لأن اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العالم بهما. الثاني التغاير بينهما في الشرط فإن شرط العلم يكون الشيء سيقع هو عدم الوقوع، وشرط العلم بكونه وقع الوقوع، فلو كان العلمان شيئا واحدا لم يختلف شرطهما. الثالث أنه يمكن العلم بأنه وقع الجهل بأنه سيقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم [١]هكذا عبر أبو الحسين أي الأمر الغير معلوم مغاير للمعلوم ولذلك قال أبو الحسين بالتزام وقوع التغير في علم الله تعالى بالمتغيرات، وأن ذاته تقتضي اتصاله بكونه عالما بالمعلومات التي ستقع، بشرط وقوعها، فيحدث العلم بأنها وجدت عند وجودها، ويزول عند زوالها، ويحصل علم آخر، وهذا عين مذهب جهم وهشام. ورد عليه بأنه يلزم أن لا يكون الله تعالى في الأول عالما بأحوال الحوادث، وهذا تجهيل. وأجاب عنه عبد الحكيم في حاشية المواقف بأن أبا الحسين ذهب إلى أنه تعالى يعلم في الأزل أن الحادث سيقع على الوصف الفلاني، فلا جهل فيه، وأن عدم شهوده للحوادث قبل حدوثها ليس

بجهل، إذ هي معدومة في الواقع، بل لو علمها تعالى شهوديا حين عدمها لكان ذلك العلم هو الجهل، لأن شهود المعدوم مخالف للواقع، فالعلم المتغير الحادث هو العلم الشهودي. [٢]

<u>يقول ابن عاشور:</u>

فالحاصل أن ثمة علمين: أحدهما قديم وهو العلم المشروط بالشروط، والآخر حادث وهو العلوم الحاصلة عند حصول الشروط وليست من علمائنا وعلماء المعتزلة، إطلاق إثبات تعلق حادث لعلم الله تعالى بالحوادث. [٣]

(١)) انظر التحرير والتنوير ج٣ ص٢٣١
(٢)) المصدر السابق ص ٢٣٢.
(٣)) المصدر السابق ص٢٣٢.

اقول والحق أن جمهور أهل السنة اتفقوا علي أن صفة العلم تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وأجمعوا على أنه تعالى محيط علمه بجميع المعلومات، فيتعلق علمه تعالى بالواجب من حيث وجوبه ووجوده كالعلم بذاته وصفاته وأسمائه ﷻ، ويتعلق بالجائز من حيث جوازه وثبوته أو انتفاؤه، ويتعلق بالمستحيل من حيث نفيه وعدم قبوله الثبوت[١] وهو تعلق واحد التنجيزي القديم، وقال بعض العلماء أن لها تعلقاً أخر وهو التنجيزي الحادث وهو قول مرجوح؛ لأن علم الله حاضر دائما، فعلمة تعالي لا يتغير قبل وجود الاشياء ولا وقت وجودها ولا بعد فنائها. [٢]

(١)- أصول الدين للبغدادي ص٩٥، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٥٥، ١٥٤، وتبصرة
(٢)- أصول الدين للبغدادي ص٩٥، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٥٥، ١٥٤.

المطلب الثاني
صفة الكلام

دار الكلام وكثر حول هذه الصفة، وتنازع المتكلمون فيها أكثر من غيرها؛ حتى سمي علم الكلام بذلك؛ لكثرة ما أخذ ورد فيه فمثبتة الصفات بعد اتفاقهم على إثبات صفة الكلام لله ﷻ اختلفوا فيما بينهم في معنى الكلام وكيفية اتصاف الله به: فأئمة السلف وجل المحدثين يعتقدون أن كلام الله ﷻ هو علمه لم يزل، غير مخلوق، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل، وغيره[(١)] وحدوه بأنه ﷻ «متكلم بكلام قديم، أزلي أبدي، غير مخلوق ولا محدث، ولا مفتر ولا مبتدع، ولا مخترع، بل أبداً كان متكلماً به، وأبداً يكون؛ لاستحالة ضد الكلام من الخرس، والسكوت عليه»[(٢)].

فهم يثبتون لله ﷻ جميع ما وصف به نفسه .كما سبق .أو وصفه به نبيه ^ دون تأويل، أو تمثيل، أو تعطيل، أو تشبيه لها بصفات المخلوقين، فهو ليس كمثله شئ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله[(٣)].

---

(١) ينظر: ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ٣٧/٢.

(٢) الإشارة إلى مذهب أهل الحق ص١٢٠، قارن: ابن تيمية «شرح العقيدة الواسطية» ص٩٦، ت/ محمد خليل هراس، عبد الرازق عفيفي، إسماعيل الأنصاري، ط/مكتبة التراث الإسلامي، ط/١، سنة ١٩٩٢م، ابن أبي العز الحنفي/صدر الدين علي بن محمد «شرح الطحاوية في العقيدة السلفية» ص١٠٨، ت/أحمد بن علي، ط/دار الحديث، سنة ١٤٢١ هـ.٢٠٠٠ م، ابن قدامة/موفق الدين عبد الله بن أحمد «الاعتقاد» ص٣٣، ت/عادل عبد المنعم أبو العباس، ط/مكتبة القرآن، سنة ١٩٩٠م.

(٣) ينظر في ذلك: اللالكائي/أبو القاسم هبة الله بن الحسين بن منصور الطبري «اعتقاد أهل السنة» ١٦١/٢: ١٦٤، وأقوال الصحابة ١٦٧/٢، وما بعد، وأقوال التابعين ١٧٩/٢، ت/سيد عمران، ط/دار الحديث، سنة ١٤٢٥ هـ.٢٠٠٤م.

وأثبت الإمام الأشعري أن كلام الله ﷻ قديم غير مخلوق[(١)] وذكر الشهرستاني أن الكلام عنده «معنى قايم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه، ويحيله في خلده» [(٢)].

وعند الأشاعرة: هي إحدى صفات المعاني السبع، وعرفوها بأنها: صفة قديمة قائمة بذاته ﷻ «منافية للسكوت والآفة، يدل عليها بالعبارة، أو الكتابة، ليست من جنس الأصوات والحروف»[(٣)] وهذا هو الكلام النفسي، والمتكلم عندهم من قام به الكلام.

وعرف الجويني الكلام بقوله: «هو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات»[(٤)].

(١) ينظر للأشعري: الإبانة ص٢٣، ٦٣: ٧٠، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص٣٣، وما بعد، ت/د: حمودة غرابة، ط/المكتبة الأزهرية للتراث، سنة ١٩٩٣م، رسالة إلى أهل الثغر ص٢٢١، وما بعد، ت/عبد الله شاكر المصري، ط/مكتبة العلوم والحكم. السعودية. لبنان. ط/١، سنة ١٤٠٩ -هـ ١٩٨٨م. وقد قام الإمام الرازي بالتدليل على أن كلام الله ﷻ قديم. ينظر: معالم أصول الدين ص٥١،٥٢،ت/د: أحمد حجازي السقا، ط/مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط/١، سنة ١٤٢٠ هـ. ١٩٩٩م، المطالب العالية من العلم الإلهي ٢٠٦/٣، ٢٠٧، ت/د: أحمد حجازي السقا، ط/دار الكتاب العربي. بيروت. ط/١، سنة ١٩٨٧م، ١٤٠٧ هـ.

(٢) نهاية الإقدام ص٣٢٠، قارن: قواعد العقائد ص٥٩.

(٣) شرح المقاصد ١٠٥/٣، شرح العقائد النسفية ص٤٢، قارن: العقيدة النظامية ص٢٧، الأرموي/ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي «الرسالة التسعينية في الأصول الدينية» ص١٣٤، ت/ عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، ط/دار البصائر، ط/١، سنة ١٤٣٠ - ٢٠٠٩هم، البيجوري/ الشيخ إبراهيم «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص٨١، ط/ المعاهد الأزهرية، سنة ١٩٩٧م.

(٤) الجويني «الإرشاد» ص١٠٤، قارن: البيضاوي «طوالع الأنوار» ص٢٩١.

فالكلام عندهم نوعان: **الأول**: الكلام النفسي، وهذا كلام الله القديم، وهو معنى قائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، ويكون به آمر، ناه، مخبر، وغير ذلك، يدل عليه بالعبارة، أو الكتابة، أو الإشارة، فإذا عبر عنه بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالسريانية فتوراة.

والثاني: الكلام الحسي، وهو ما يدل على الكلام النفسي من العبارات والإشارات، وهو الحروف والأصوات، فالقرآن باعتباره كلام الله النفسي في الأزل: قديم، وباعتباره حروف وأصوات مسموعة، ومقروءة، ومكتوبة في المصحف: حادث[(١)].

قول الإمام بن عاشور وهو بصدد الحديث عن صفة الكلام وعرض المذاهب فيها:

واعلم أن حقيقة الإلهية لا تقتضي لذاتها أن يكون الله متكلما كما تقتضي أنه واحد حي عالم قدير مريد، ومن حاول جعل صفة الكلام من مقتضى الإلهية على تنظير الإله بالملك بناء على أن الملك يقتضي مخاطبة الرعايا بما يريد الملك منهم، فقد جاء بحجة خطابية، بل الحق أن الذي اقتضى إثبات كلام الله هو وضع الشرائع الإلهية، أي تعلق إرادة الله بإرشاد الناس إلى اجتناب ما يخل باستقامة شؤونهم بأمرهم ونهيهم وموعظتهم ووعدهم ووعيدهم، من يوم نهي آدم عن الأكل من الشجرة وتوعده بالشقاء إن أكل

(١) ينظر: الإرشاد ص١٠٥، ١٠٩، العقيدة النظامية ص٢٨: ٣١، أصول الدين ص١٢٧، قواعد العقائد ص٥٨، الرازي/ «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص١٧٣، الآمدي/علي بن أبي علي بن محمد بن سالم «غاية المرام في علم الكلام» ص٨٨، ٩٧، شرح المواقف ١٠٦/٨، شرح المقاصد ١٠٦/٣، ١٠٧، الرسالة التسعينية ص١٣٨، ١٣٩، شرح البيجوري ص٨١: ٨٣، المرداوي/علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان الحنبلي= =«التحبير شرح التحرير» ١٣٠٥/٣، ت/د: عبد الرحمن الجبرين، د: عوض القرني، د: أحمد السراح، ط/مكتبة الرشد، السعودية. الرياض. ط/١، سنة ١٤٢١هـ. ٢٠٠٠م.

منها ثم من إرسال الرسل إلى الناس وتبليغهم إياهم أمر الله ونهيه بوضع الشرائع وذلك من عهد نوح بلا شك أو من عهد آدم إن قلنا إن آدم بلغ أهله أمر الله ونهيه. [١]

فتعين الإيمان بأن الله آمر وناه وواعد وموعد، ومخبر بواسطة رسله وأنبيائه، وأن مراده ذلك أبلغه إلى الأنبياء بكلام يلقى إليهم ويفهمونه وهو غير متعارف لهم قبل النبوءة وهو متفاوت الأنواع في مشابهة الكلام المتعارف.

ولما لم يرد في الكتاب والسنة وصف الله بأنه متكلم ولا إثبات صفة له تسمى الكلام، ولم تقتض ذلك حقيقة الإلهية ما كان ثمة داع إلى إثبات ذلك عند أهل التأويل من الخلف من أشعرية وماتريدية إذ قالوا: إن الله متكلم وان له صفة تسمى الكلام وبخاصة المعتزلة إذ قالوا إنه متكلم ونفوا صفة الكلام وأمر المعتزلة أعجب إذ أثبتوا الصفات المعنوية لأجل القواطع من آيات القرآن وأنكروا صفات المعاني تورعا وتخلصا من مشابهة القول بتعدد القدماء بلا داع، وقد كان لهم في عدم إثبات صفة المتكلم مندوحة لانتفاء الداعي إلى إثباتها، خلافا لما دعا إلى إثبات غيرها من الصفات المعنوية، وقد حكى فخر الدين في تفسير هذه السورة إجماع الأمة على أن الله تعالى متكلم.

وقصارى ما ورد في القرآن إسناد فعل الكلام إلى الله أو إضافة مصدره إلى اسمه، وذلك لا يوجب أن يشتق منه صفة لله تعالى، فإنهم لم يقولوا لله صفة نافخ الأرواح لأجل قوله تعالى {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} [الحجر: ٢٩]، ويستطرد بن عاشور بقوله والذي حدا مثبتي صفة الكلام لله هو قوة تعلق هذا الوصف بصفة العلم فخصوا هذا التعلق باسم خاص وجعلوه صفة مستقلة مثل ما فعلوا في صفة السمع والبصر. [٢]

---

(١)) التحرير والتنوير ج٢٥ ص ١٩٩.

(٢))التحرير والتنوير ج٢٥ ص٢٠٠

وقد عرض الإمام ابن عاشور لمذاهب كل من السلف وأحمد ابن حنبل، والرازي، وفقهاء المالكية والكرامية في حقيقة صفة الكلام ثم بسط القول لرأي المعتزلة في صفة الكلام و رد عليهم بما ارتآه الأشعري.

يقول: وأما المعتزلة فأثبتوا لله أنه متكلم ومنعوا أن تكون له صفة تسمى الكلام، والذي دعاهم إلى ذلك هو الجمع بين ما شاع في القرآن والسنة وعند السلف من إسناد الكلام إلى الله وإضافته إليه وقالوا: إن اشتقاق الوصف لا يستلزم قيام المصدر بالموصوف، وتلك طريقتهم في صفات المعاني كلها، وزادوا فقالوا: معنى كونه متكلما أنه خالق الكلام.

وأما الأشعري وأصحابه فلم يختلفوا في أن الكلام الذي نقول: إنه كلام الله المركب من حروف وأصوات، المتلو بألسنتنا، المكتوب في مصاحفنا، إنه حادث وليس هو صفة الله تعالى وإنما صفة الله مدلول ذلك الكلام المركب من الحروف والأصوات من المعاني من أمر ونهي ووعد ووعيد. وتقريب ذلك عندي أن الكلام الحادث الذي خلقه الله دال على مراد الله تعالى وأن مراد الله صفة لله. (١)

وأخيرا حقق الإمام المسألة مبينا صفة الكلام وتعلقاتها فيقول: إن ثبوت صفة الكلام لله هو مثل ثبوت صفة الإرادة وصفة القدرة له تعالى، في الأزل وهو أشبه باتصافه بالإرادة فكما أن معنى ثبوت صفة الإرادة لله انه تعالى متى تعلق علمه بإيجاد شيء لم يكن موجودا، أو بإعدام شيء كان موجودا، أنه لا يحول دون تنفيذ ما تعلق علمه يإيجاده أو إعدامه حائل ولا يمنعه منه مانع، ومتى تعلق علمه بإبقاء المعدوم في حالة العدم أو الموجود في حالة الوجود، لا يكرهه على ضد ذلك مكره. فكذلك ثبوت الكلام لله معناه أنه كلما تعلق علمه بأن يأمر أو ينهى أحدا لم يحل حائل دون إيجاد ما

---

(١)) انظر التحرير والتنوير ج٢٥ ص٢٠١

يبلغ مراده إلى المأمورين أو المنهيين، وكلما تعلق علمه بأن يترك توجيه أمر أو نهي إلى الناس لم يكرهه مكره على أن يأمرهم أو ينهاهم.

وكما أن للإرادة تعلقا صلاحيا أزليا وتعلقا تنجيزيا حادثا حين تتوجه الإرادة إلى إيجاد بواسطة القدرة. كذلك نجد لكلام الله تعلقا صلاحيا أزليا وتعلقا تنجيزيا حين اقتضاء علم الله توجيه أمره أو نهيه أو نحوهما إلى بعض عباده. فالكلام الذي ينطق به الرسول وينسبه إلى الله تعالى هو حادث وهو أثر التعلق التنجيزي الحادث، والكلام الذي نعتقد أن الله أراده وأراد من الناس العمل به هو الصفة الأزلية القديمة ولها التعلق الصلاحي القديم. (١)

وهكذا تناول ابن عاشور صفة الكلام بأسلوب سهل بعيد عن الغموض والتعقيد وصور لنا مذاهب المعتزلة ورد عليهم محققاً مذهب الأشاعرة.

تعقيب:

واتفقت المعتزلة مع الأشاعرة في أن الله ﷻ متكلم بكلام، ولكنهم افترقوا عنهم بقولهم: إن المتكلم من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، وجعلوه من صفات الأفعال، وقالوا: كلامه تعالى أصوات وحروف، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها في غيره، فيخلق أصواتاً في جسم من الأجسام، دالة على إرادته، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وزعموا أنه حادث، فقد كلم الله ﷻ موسى $ بكلام أحدثه في الشجرة((٢)).

---

(١)) التحرير والتنوير ج ٢٥ ص ٢٠٢

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار/أبو الحسن بن أحمد «شرح الأصول الخمسة» ص٥٢٨، ت/د: عبد الكريم عثمان ط/مكتبة. وهبة القاهرة. ط/١، سنة ١٩٩٥م، مقالات الإسلاميين ص١٩١، وما بعد، الإرشاد ص١٠٤، ١٠٥، ١٠٩، العقيدة النظامية ص٢٣، المحصل ص١٧٢، ١٧٣، ١٨٤، نهاية

يقول القاضي عبد الجبار معبراً عن مذهبهم: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث.. » [(١)].

وقالت الحنابلة والحشوية: [(٢)] كلامه تعالى قديم، ولكنه عندهم حرف وصوت يقومان بذاته، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله، وبالغوا في ذلك حتى قال بعضهم: الجلد والغلاف قديمان، فضلاً عن المصحف، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوت الله. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الإقدام ص٢٦٩، ٢٧٩، غاية المرام ص٩٤، ٩٥، شرح المواقف ١٠٥/٨، ١٠٦، شرح المقاصد ١٠٧/٣، الرسالة التسعينية ص١٣٤، ١٣٦، قارن الفصل ٣٧/٢.

(١) شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨، ونفي قدم الكلام ص٥٣١، وما بعد، وقد اتفقت الجهمية، وبعض الزيدية، والإمامية، وبعض الخوارج مع المعتزلة، فقالوا: كلام الله مخلوق خلقه بمشيئته وقدرته في بعض الأجسام، كالشجرة حين كلم موسى، وحقيقة قولهم أن الله تعالى لا يتكلم، وإن نسب إليه ذلك فبطريق المجاز. ينظر: التحبير شرح التحرير ١٣٠٤/٣، ١٣٠٥، قارن: مقالات الإسلاميين ص٥٨٢.

(٢) الحشوية: فرقة تمسكت بظواهر الآيات والأحاديث، فذهبوا إلى التشبيه والتجسيم، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدهم يتكلمون بكلام، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، وقيل سموا بذلك لأن منهم المجسمة، أو هم هم، والجسم حشو، وقد نشأ الحشو في دائرتين: دائرة الشيعة، ودائرة أهل الحديث من السلف الآخذين= =بالظاهر. ينظر: التهانوي «كشاف اصطلاحات العلوم والفنون» ٦٧٨/١، النوبختي/ الحسن بن موسى «فرق الشيعة» ص٧، ط/دار الأضواء. بيروت. سنة ١٤٠٤ هـ. ١٩٨٤م، النشار/د: علي سامي «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ٢٨٦/١، وما بعد، ط/دار المعارف، ط/٨، سنة ١٩٨١م، وقارن آراء الحشوية في: الملل والنحل ١١٧/١، وما بعد، شرح المواقف ٤٣٠/٨: ٤٣٢.

المطلب الثالث

(رؤية الله)

لقد تعددت مذاهب العلماء في موضوع الرؤية، وكانت هذه الآراء علي النحو التالي:

١-رأي متكلمي أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية: فهؤلاء يقولون بإمكان وجواز الرؤية عقلاً، ووقوعها شرعاً، وينكرون القول التلازم بين الرؤية وبين التشبيه والتجسيم فهذا القول مرفوض عندهم فلا يلزم منه كون ثبوت الرؤية ثبوت التجسيم، فهي عندهم رؤية بلا كيف فيها وبلا تشبيه، وبلا تجسيم، وبلا جهة، كما أخبرت بذلك النصوص الثابتة في القرآن والسنة الصحيحة، والتي أيدها الأشاعرة بأدلة عقلية لتقويتها وتأكيدها(١).

٢-رأي المشبهة والكرامية: يقولون بإثبات رؤية الخلق لله سبحانه كرؤية البشر بعضهم بعضا، بالعين الألة وفي جهة المقابلة، وبتجسيم واتصال شعاع، فهم لا يرون صعوبة في إثبات الرؤية لله تعالي علي هذا الوجه لاعترافهم بالجسمية والجهة كما هو الحال في حق الحاضر المشاهد في الخلق فلا فرق بين الخالق والمخلوق في رأيهم(٢).

٣- وأما رأي السلفية المعاصرة أتباع ابن تيمية: فهم يقولون بالرؤية بلا كيفية بعد فهم المعني اللغوي منها فإنها معلومة لغة لكن بلا كيف، و في جهة ومقابلة، ومعني هذا أنهم يثبتون كيفية ثم يفوضون علم هذه الكيفية لله تعالي، وفي هذا يقول ابن أبي العز الحنفي(٣): «فهل تعقل رؤية بلا مقابلة! ومن قال يُرى لا في جهة فليراجع عقله، فإما

---

(١) انظر: الأشعري: اللمع ص ٦٣. ٦٩، والماتريدي: كتاب التوحيد ص ١٤١.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/١٢٠، والرازي: المحصل: ص ١٨٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ٤/١٨١.

(٣) علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي، قاضي القضاة بدمشق، ثم بالديار المصرية ثم بدمشق، وهو الذي امتحن على قصيدة ابن أيبك الدمشقي، مولده سنة ٧٣١هـ، ووفاته

أن يكون مكابراً لعقله، أو في عقله شيء، و إلا فإذا قال يُرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة» [١].

٤ وأما رأي الصوفية: فقد اتفقوا على أن الله تعالي يُرى في الآخرة بالأبصار، فهي جائزة عقلا و لا مانع عقلي من وقوعها وواجب ثبوتها شرعًا. فيقول الكلاباذي[٢]: «أجمعوا علي أن الله تعالي يُرى بالأبصار في الآخرة، وأنه يراه المؤمنون دون الكافرين، لأن ذلك كرامة من الله تعالي، وجوزوا الرؤية بالعقل وأوجبوها بالسمع» [٣]

٥-وأما رأي المعتزلة: فهؤلاء يرون استحالة رؤية الخلائق لربهم يوم القيامة، وإلا كان الله تعالي جسماً ومحلاً للحوادث.

وحجتهم التي تمسكوا بها في ذلك أن القول بالرؤية يهدم التنزيه، ويشوه ذات الله ويشبهه بغيره، حيث إن الرؤية لا تحصل إلا أن يكون المرئي جسما محسوساً، وبانطباع صورة المرئي في الحدقة، وانحصار المرئي في جهة معينة، ومن المعلوم أن الله تعالي ليس بجسم ولا تحده جهة من الجهات، فلذلك تستحيل رؤيته، أما الاحاديث والآيات

سنة ٧٩٢ هـ، وذكر ابن حجر أن هناك من سماه محمداً والصواب أنه علي والله أعلم. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة ١٠٣/٤، والزركلي: الأعلام ٣١٣/٤.

(١) انظر: علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١١٩/١، تحقيق: د/ عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٧ ١٩٩٦ هـ م.

(٢) محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري، أبو بكر، من حفاظ الحديث من أهل بخاري، له بحر الفوائد ويعرف بمعاني الأخبار جمع فيه ٥٩٢ حديثا، والتعرف لمذهب أهل التصوف، وهو كتاب مشهور اعتنى به المشايخ وقالوا فيه: لولا التعرف لما عرف التصوف وتوفي سنة ٣٨٠ هـ. انظر: الزركلي: الأعلام ٢٩٥/٥، وحاجي خليفة: كشف الظنون ٤١٩/١، مكتبة المثنى، سنة ١٩٤١م.

(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٤٢.

القرآنية الواردة في هذا فإنهم أنكروا الأحاديث الواردة في الرؤية بحجة أنها آحاد لا يعتد بها، وأولوا الآيات بالرؤية القلبية، أي بمزيد علم يناله المؤمنون في الآخرة [١].

٦- **وأما الجهمية، والخوارج**[٢]**، والشيعة، والفلاسفة** فقد كانون من المتبعين للمعتزلة في نفي الرؤية في الدنيا والآخرة وكانوا ممن ساروا على مذهب أهل الاعتزال، وتبنوا آراءهم ودافعوا عنها[٣].

و إذا ما تعرضنا للطاهر بن عاشور نجده قد اكثر في رده على المعتزلة الذين نفوا رؤية الله فى الآخرة مستدلين على ذلك بآيات من القرآن الكريم نوردها على النحو التالي:

أ ـ آية الأنعام: قال تعالى: " لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير "[٤]

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ .٢٧٧، والآمدي: أبكار الأفكار ٤٩١/١، د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص ٨١، ٨٢، و د/ سعيد عبد الحميد الهواري: محاضرات في علم الكلام ص٢٣٤.

(٢) الخوارج: هم الذين خرجوا على سيدنا علي ﷺ حين رضي بالتحكيم، وهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر، وينكرون إمامة عثمان ويقولون بإمامة علي قبل أن يحُكِّم، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم، وكل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يسمى خارجيا، وكبار فرق الخوارج ستة: الأزارقة والنجدات والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية والباقون فروعهم. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١٣١/١ .١٣٣، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٢ .٧٤.

(٣) انظر: غاية المرام، الآمدي، ص ١٤٢، والمحصل، الرازي، ص ١٨٩، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ابن المطهر الحلي: ص ٢٧٤، (ط١)لسنة ١٤٠٨ هـ .١٩٨٨م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت .لبنان.

(٤)) سورة الأنعام: ١٠٣

استدل بها المعتزلة على مذهبهم، يقول ابن عاشور راداً عليهم:

ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يرى في الآخرة، كما تمسك به نفاة الرؤية، وهم المعتزلة لان لأمور الآخرة أحوالا لا تجري على متعارفنا، وأحرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة. ومن حاول ذلك فقد تكلف ما لا يتم.

والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلمين؛ فأثبته جمهور أهل السنة لكثرة ظواهر الأدلة من الكتاب والسنة مع اتفاقهم على أنها رؤية تخالف الرؤية المتعارفة. وعن مالك رحمه الله ."لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب في قوله تعالى: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [المطففين: ١٥]". وعنه أيضا: "لم ير الله في الدنيا لأنه باق ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة [١]ورزقوا أبصارا باقية رأوا الباقي بالباقي". وأما المعتزلة فقد أحالوا رؤية الله في الآخرة لاستلزامها الانحياز في الجهة. وقد اتفقنا جميعا على التنزيه عن المقابلة والجهة، كما اتفقنا على جواز الانكشاف العلمي التام للمؤمنين في الآخرة لحقيقة الحق تعالى، وعلى امتناع ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي تعالى لان أحوال الأبصار في الآخرة غير الأحوال المتعارفة في الدنيا. وقد تكلم أصحابنا بأدلة الجواز وبأدلة الوقوع، وهذا مما يجب الإيمان به مجملا على التحقيق. وأدلة المعتزلة وأجوبتنا عليها مذكورة في كتب الكلام وليست من غرض التفسير ومرجعها جميعا إلى إعمال الظاهر أو تأويله. [٢]

(١)) التحرير والتنوير ج٦ ص٢٥٠ وما بعدها.

(٢)) التحرير والتنوير ج٦ ص٢٥١.

ب- آية الأعراف: قال تعالى: "| وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي "[١]

استدلت المعتزلة بهذه الآية على رأيهم، وقام الإمام ابن عاشور بدوره بالرد عليهم متحاملاً على الزمخشري كواحد من كبار أهل الاعتزال وجعل ابن عاشور

سؤال موسى رؤية الله دليلا على إمكانها بكيفية تليق بصفات الإلهية لا نعلم كنهها وهو معنى قولهم بلا كيف.

ويستطرد ابن عاشور قائلا: " كان المعتزلة غير محقين في استدلالهم بذلك على استحالتها بكل صفة.

وقد يؤول الخلاف بين الفريقين إلى اللفظ، فإن الفريقين متفقان على استحالة إحاطة الإدراك بذات الله واستحالة التحيز، وأهل السنة قاطعون بأنها رؤية لا تنافي صفات الله تعالى، وأما ما تبجح به الزمخشري في الكشاف فذلك من عدوان تعصبه على مخالفيه على عادته، وما كان ينبغي لعلماء طريقتنا التنازل لمهاجاته بمثل ما هاجاهم به، ولكنه قال فأوجب.

واعلم أن سؤال موسى رؤية الله تعالى طلب على حقيقته كما يؤذن به سياق الآية وليس هو السؤال الذي سأله بنوا إسرائيل المحكي في سورة البقرة بقوله: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً}[٢] وما تمحل به في الكشاف من أنه هو ذلك السؤال تكلف لا داعي له. "[٣]

---

(١)) الأعراف: ١٤٣

(٢)) البقرة: ٥٥

(٣)) انظر التحرير والتنوير ج٨ ص ٢٧٥.

ج- آية البقرة: قال تعالى: " وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ"(١)

وفحواها أن المعتزلة جعلوا من إصابة بني اسراءيل بالصاعقة دليلا على نفي الرؤية، ولم يرتض ابن عاشور هذا المسلك، يقول الإمام:

وبه تعلم أن ليس في إصابة الصاعقة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن سؤالها والإلحاح فيه كفر كما زعم المعتزلة وأن لا حاجة إلى الجواب عن ذلك بأن الصاعقة لاعتقادهم أنه تعالى يشبه الأجسام فكانوا بذلك كافرين إذ لا دليل في الآية ولا غيرها على أنهم كفروا، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام. (٢)

د – آية القيامة: قال تعالى " إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ " (٣)

فسرها المعتزلة بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن إلى واحد الآلاء مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية. (٤)

وفي موضع آخر يقول ابن عاشور:

دلالة الآية على أن المؤمنين يرون بأبصارهم رؤية متعلقة بذات الله على الإجمال دلالة ضمنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة بأن المقصود رؤية جلاله وبهجة قدسه التي لا تخول رؤيتها لغير أهل السعادة.

---

(١)) البقرة: ٥٥

(٢)) التحرير والتنويرج١ ص٤٩١.

(٣)) القيامة: ٢٣

(٤)) التحرير والتنوير ج ١ ص٢٩

ويلحق هذا بمتشابه الصفات وإن كان مقتضاه ليس إثبات صفة، ولكنه يؤول إلى الصفة ويستلزمها بأنه آيل إلى اقتضاء جهة للذات، ومقدار يحاط بجميعه أو ببعضه، إذا كانت الرؤيا بصرية فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه.

فالسلف أثبتوها دون بحث والمعتزلة نفوها وتأولوا الأدلة بنحو المجاز والاشتراك، وتقدير محذوف لمعارضتها الأصول القطعية عندهم فرجحوا ما رأوه قطعيا وألغوها.

والأشاعرة أثبتوها وراموا الاستدلال لها بأدلة تفيد القطع وتبطل قول المعتزلة ولكنهم لم يبلغوا من ذلك المبلغ المطلوب.

وما جاء به كل فريق من حجاج لم يكن سالما من اتجاه نقوض ومنوع ومعارضات، وكذلك ما أثاره كل فريق على مخالفيه من معارضات لم يكن خالصا من اتجاه منوع مجردة أو مع المستندات، فطال الأخذ والرد. ولم يحصل طائل ولا انتهى إلى حد.

ويحسن أن نفوض كيفيتها إلى علم الله تعالى كغيرها من المتشابه الراجع إلى شؤون الخالق تعالى.

وهذا معنى قول سلفنا إنها رؤية بلا كيف وهي كلمة حق جامعة، وإن اشمأز منها المعتزلة. (١)

تبين لنا مما سبق أن الإمام ابن عاشور لم يأل جهداً في رده على المعتزلة، وفي الوقت نفسه لم يخرجهم عن حظيرة الإسلام كما هو ظاهر في تفسيره آية البقرة، فهو بعيد كل البعد عن منهج التكفير، فيقول الطاهر بن عاشور:

ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كماله ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها نقصان لجلاله فإن كثيرا من الفرق نفوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالا لله تعالى وربما

---

(١))التحرير والتنوير ج٢٩ ص١٢٨ وما بعدها.

أفرطوا في ذلك كما نفى المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا

صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث. (١)

فالمعتزلة ينفون كل ما يجدونه ضارا بقضية التوحيد، فينفون جواز رؤيته –تعالى- ؛ لأن القول بالرؤية يؤدى إلى أمر فاسد حيث يؤدى إلى القول بأنه –تعالى- جسم أو عرض متى قيل: إنه يرى على الوجه المعقول في الرؤية، وفى سبيل التوحيد، ونفى الجسمية نراهم يؤولون الآيات التي ترد، وتوهم الجسمية(٢).

---

(١)) التحرير والتنوير ج١ ص٣٦٩ وما بعدها.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٢٣٢ وما بعدها، وراجع المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ٢٣٤/٤ ط المؤسسة المصرية العامة د/ت، وراجع المعتزلة لزهدي جار الله ص٧٩ وما بعدها ط المكتبة الأزهرية د/ ت.

المطلب الرابع
أفعال العباد

وقع الخلاف بين فرق المسلمين في أفعال العباد، وجاءت التساؤلات: هل أفعال العباد من قضاء الله تعالى وقدره؟ والسؤال بطريقة أخرى: هل قضى الله تعالى أزلًا بأعمالنا التي نقوم بها في الدنيا، وهل هذه الأعمال من خلق الله تعالى أم من خلقنا؟ وما أثر ذلك على حريةالإنسان واختياره؟

وجاءت الآراء على النحو الآتي:

١- القدرية الأولى[(١)]:

وهم أتباع معبد الجهني[(٢)]، وكان يرى أنه لا قدر والأمر أنف، وهذا يعني أنه كان ينكر علم الله تعالى السابق بالحوادث وينفي تقديره تعالى للأمور وإرادته لها، ويرى أن الأفعال تضاف للإنسان نفسه فهو موجدها والمسئول عنها[(٣)].

(١)- إنما قلت الأولى تميزًا لهذه الفرقة عن المعتزلة والتي يطلق البعض عليها "القدريه" أيضًا على ما سنعرف.

(٢)- هو معبد بن عبد الله بن عويمر (أو عكيم) الجهني البصري: أول من قال بالقدر في البصرة، سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما، وحضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، خرج مع الأشعث على الحجاج بن يوسف فجرح فأقام بمكة فقتله الحجاج بعد أن عذبه، وقيل صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق على قوله في القدر ثم قتله، وكانت وفاته سنة ٨٠ هـ. (ينظر: الأعلام ج٧ ص٢٩٤، وسير أعلام النبلاء ج٤ ص١٨٧)، ومن رؤساء القدرية أيضًا غيلان الدمشقي، وقد أخذ كل من معبد وغيلان القول بالقدر من رجل نصراني. (ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١١١).

(٣)- ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٥، ط المكتبة التوفقية - القاهرة، بدون، ت مجدي فتحي السيد، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص١١٠.

٢ - المعتزلة:

وهؤلاء أقروا بعلم الله تعالى السابق بالحوادث ولكنهم أنكروا خلقه تعالى لأفعال العباد وزعموا أن العباد هم الخالقون لأفعالهم على جهة الاستقلال[(١)]، ومعنى هذا أن المعتزلة يلتقون مع القدرية الأولى في قولهم بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه – ومن هنا أطلق عليهم البعض[(٢)] "القدرية " أيضًا – ولكنهم يختلفون معهم في أنهم يعترفون بعلم الله تعالى السابق للحوادث.

٣- الجبرية:

وهم أتباع جهم بن صفوان، وهو يرى أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات فيقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وطلعت الشمس٠٠٠ إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبرًا[(٣)].

٤- أهل السنة:

ورأيهم في هذه المسألة هو الرأي الوسط، حيث لا يرون ما يراه الجبرية من أن الإنسان مجبور على أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار، كما أنهم لا يرون ما يراه القدرية الأولى ولا المعتزلة من أن الإنسان يخلق أفعاله بنفسه، وإنما يرون أن الإنسان يكسب

---

(١)- ينظر: الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٧.

(٢)- ينظر: التبصير في الدين ص٢٢١، والفرق بين الفرق ٨٣.

(٣)- ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص١٠٠، ط المكتبة التوفيقية، بدون، ت أبي محمد محمد بن فريد، والفصل لابن حزم ج٢ ص٥٤، وتاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص١٠٢.

أعماله، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمم عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجدًا[(١)]، وهذا يعني أن قدرة العبد ليس لها تأثير في خلقه لفعله وإنما يخلق الله تعالى فعل العبد عند قدرته لا بها[(٢)].

ويرى أهل السنة أنه إذا كان الله تعالى هو الخالق لجميع أعمال الإنسان فهو كذلك مريد لها، فلا يخرج شئ عن إرادته تعالى خيرًا كان أو شرًا[(٣)]

وإذا ما توجهنا لحديث الإمام ابن عاشور في مسألة أفعال العباد وجدناه مسهبا في تناولها في آيات كثيرة من القرآن الكريم، ونكتفي في هذه الدراسة على أبرز المواضع في تناول هذه المسألة لأهميتها مضربين الصفح عن بقية الآيات خشية الحشو والتكرار[(٤)]

بداية يثبت الإمام مشيئتين: إحداهما مشيئة العباد، والأخرى مشيئة الله، وقد جمعتهما هاتان الآيتان " إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا "[(٥)] يقول ابن عاشور: فتلك الآيات أصلا للجمع بين متعارض الآيات القرآنية المقتضي بعضها بانفراد نوط التكاليف بمشيئة العباد وثوابهم وعقابهم على الأفعال التي شاءوها لأنفسهم، والمقتضي بعضها الآخر مشيئة الله في أفعال عباده.

---

(١)- ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص١٩٨.

(٢)- ينظر: حاشية الدسوقي على شرح العقيدة الصغرى للسنوسي مطبعة عيسى الحلبى ١٩٩٦ ص١٩١، ١٩٠.

(٣)- ينظر: تحفة المريد ص١٢٣، والشر وإن كان لا يخرج عن إرادة الله تعالى إلا أنه يخرج عن رضاه، فالإرادة غير الرضا عند أهل السنة. (ينظر: المرجع السابق ص١٢٥).

(٤)) راجع تفسير الإمام سورة المدثر الآيات ٥٥، ٥٦. و سورة النساء الآيات ٧٨، ٧٩، والأنعام: ١٤٨، والأعراف: ٨٩.

(٥)) سورة الإنسان الآيتين ٢٩، ٣٠.

فأما مشيئة العباد فهي إذا حصلت تحصل مباشرة بانفعال النفوس لفاعلية الترغيب والترهيب، وأما مشيئة الله انفعال النفوس فالمراد بها آثار المشيئة الإلهية التي إن حصلت فحصلت مشيئة العبد علمنا أن الله شاء لعبده ذلك وتلك الآثار هي مجموع أمور تتظاهر وتتجمع فتحصل منها مشيئة العبد. (١)

وتلك الآثار هي ما في نظام العالم والبشر من آثار قدرة الله تعالى وخلقه من تأثير الزمان والمكان وتكوين الخلقة وتركيب الجسم والعقل، ومدى قابلية التفهم والفهم وتسلط المجتمع والبيئة والدعاية والتلقين على جميع ذلك، مما في ذلك كله من إصابة أو خطأ، فإذا استتبت أسباب قبول الهدى من مجموع تلك الآثار وتلاءم بعضها مع بعض أو رجح خيرها على شرها عرفنا مشيئة الله لأن تلك مشيئته من مجموع نظام العالم ولأنه تعالى عالم بأنها تستتب لفلان، فعلمه بتوفرها مع كونها آثار نظامه في الخلق وهو معنى مشيئته، وإذا تعاكست وتنافر بعضها مع بعض ولم يرجح خيرها على شرها بل رجح شرها على خيرها بالنسبة للفرد من الناس تعطل وصول الخير إلى نفسه فلم يشأه، عرفنا أن الله لم يشأ له قبول الخير وعرفنا أن الله عالم بما حف بذلك الفرد، فذلك معنى أن الله لم يشأ له الخير، أو بعبارة أخرى أنه شاء له أن يشاء الشر، ولا مخلص للعبد من هذه الربقة إلا إذا توجهت إليه عناية من الله ولطف فكون كائنات إذا دخلت تلك الكائنات فيما هو حاف بالعبد من الأسباب ولأحوال غيرت أحوالها وقلبت آثارهما رأسا على عقب، فصار العبد إلى صلاح بعد أن كان مغمورا بالفساد فتهيأ للعبد حالة جديدة مخالفة لما كان حافا به، مثل ما حصل لعمر بن الخطاب. (٢)

---

(١))التحرير والتنوير ج٢٩ ص ٣٨٣.

(٢)) التحرير والتنوير ج٢٩ ص٣٨٤.

ويستطرد ابن عاشور بقوله:

هذا ما أمكن من بيان هاتين المشيئتين بحسب المستطاع ولعل في ذلك ما يفسر قول الشيخ أبي الحسن الأشعري في معنى الكسب والاستطاعة إنها سلامة الأسباب والآلات.

هذا ومن ناحية أخرى أبطل ابن عاشور مذهب الجبرية لأن الآية أثبتت مشيئة للناس وجعلت مشيئة الله شرطا فيها لأن الاستثناء في قوة الشرط، فللإنسان مشيئته لا محالة.

وأما مذهب المعتزلة فغير بعيد من قول الأشعري إلا في العبارة بالخلق أو بالكسب، وعبارة الأشعري أرشق وأعلق بالأدب مع الله الخالق.

وفي موضع آخريزديدنا الطاهربن عاشور ايضاحا فيقول :

أنه لما تقرر أن الله قادر على جميع الكائنات الخارجة عن اختيار العبد، وجب أن يقرر عموم قدرته على كل شيء لئلا تكون قدرة الله غير متسلطة على بعض الكائنات، إعمالاً للأدلة الدالة على أن الله على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، وليس لعموم هذه الأدلة دليل يخصصه، فوجب إعمال هذا العموم. ثم إنه لما لم يجز أن يدعى كون العبد مجبوراً على أفعاله، للفرق الضروري بين الأفعال الاضطرارية، كحركة المرتعش، والأفعال الاختيارية، كحركة الماشي والقاتل، ورعياً لحقية التكاليف الشرعية للعباد لئلا يكون التكليف عبثاً، ولحقية الوعد والوعيد لئلا يكون باطلاً، تعين أن تكون للعبد حالة تمكنه من فعل ما يريد فعله، وترك ما يريد تركه، وهي ميله إلى الفعل أو الترك، فهذه الحالة سماها الأشعري الاستطاعة، وسماها كسباً. وقال: إنها تتعلق بالفعل فإذا تعلقت به خلق الله الفعل الذي مال إليه على الصورة التي استحضرها ومال إليها. (١)

---

(١)) التحرير والتنوير ج٢ ص٦٠٠.

وهذا الكلام قريب مما صرح به الإمام من الاعتقاد بأن للعباد كسبا في أفعالهم الاختيارية وأن الله تتعلق إرادته بخلق تلك الأفعال الاختيارية عند توجه كسب العبد نحوها، فالله خالق لأفعال العبد غير مكتسب لها. والعبد مكتسب غير خالق، فإن الكسب عند الأشعري هو الاستطاعة المفسرة عنده بسلامة أسباب الفعل وآلاته، وهي واسطة بين القدرة والجبر، أي هي دون تعلق القدرة وفوق تسخير الجبر جمعا بين الأدلة الدينية الناطقة بمعنى: أن الله على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، وبين دلالة الضرورة على الفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، وجمعا بين أدلة عموم القدرة وبين توجيه الشريعة خطابها للعباد بالأمر بالإيمان والأعمال الصالحة، والنهي عن الكفر والسيئات وترتيب الثواب والعقاب. [(١)]

وأما المعتزلة فيثبتون القدرة للعباد على أفعالهم وأن أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى ويحملون ما ورد في الكتاب من نسبة أفعال من أفعال العباد إلى الله أو إلى قدرته أنه على معنى أنه خالق أصولها وأسبابها، ويحملون ما ورد من نفي ذلك كما في قوله: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ}[(٢)] على حقيقته ولذلك أوردوا هذه الآية للاحتجاج بها. [(٣)]

والمعتزلة سلكوا هذا المسلك لنفي *الظلم عن الله تعالى:* فالقول بأن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، وما فيها من ظلم، وكفر يؤدى إلى نسبه هذه الأشياء إليه، كما أنه كيف يخلق الله أفعال العباد، ثم يحاسبهم عليها أليس هذا ظلما؟؟، والله تعالى عادل لا يفعل الظلم[(٤)]

---

(١)) التحرير والتنوير ج٢٤ ص٢٩.
(٢)) الزمر: ٧
(٣)) التحرير والتنوير ج٢٤ ص٣٠.
(٤) راجع الإبانة للأشعري ص٦٠، وأصول الدين ص١٤٧

المطلب الخامس

رده علي المعتزلة في قولهم أنه تعالي لا يريد المعاصي والشرور

-استند المعتزلة في قولهم بأن الله لا يريد المعاصي والشرور بأدلة من القرآن الكريم.

منها قوله تعالى: (وما الله يريد ظلما للعباد)[١] وقوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعالمين)، فقالوا إن الله تعالى نفى عن نفسه إرادة ظلم العباد بعضهم لبعض ومعلوم أن ظلم العباد لبعضهم واقع، فيكون بإرادتهم لا بإرادة الله حيث نفت الآيتان إرادة الله له، والحال أنه قد وقع.

ويجاب عن ذلك بأن المنفى إرادة صدور الظلم منه للعباد، وهو التصرف على خلاف مقتضى الحكمة، فيكون المعنى أن الله تعالى لا يريد التصرف على خلاف مقتضى الحكمة، ويكون الغرض من هذا الإخبار إرشاد الناس إلى أن يتخلقوا بأخلاق الله، فلا يظلم بعضهم بعضا وعلى فرض أن كلا من الآيتين ليس نصا في هذا المعنى الأخير، فهو محتمل له كالمعنى الأول، ولا مرجح، فلا يصلحان للاستدلال[٢]

يقول بن عاشور وليس في الآية دليل للمعتزلة على استحالة إرادة الله تعالى الظلم إذ لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في انتفاء وقوعه، وإنما الخلاف في جواز ذلك واستحالته. [٣]

ومنها قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء)[٤] ووجه الاستدلال بها على المطلوب أنها نفت أمر الله تعالى لعباده بالفحشاء ونفي الأمر نفى للإرادة، لأنهما متحدان ويجاب عن ذلك بأن هذا الاستدلال مبني على ما قاله بعض المعتزلة بأن إرادة الله تعالى لفعل

---

(١) سورة غافر الآية ٣١

(٢) انظر القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقه ص ١٣٠ ج٢ ط مجمع البحوث الاسلامية سنة١٩٩٥

(٣) انظر التحرير والتنوير ج٣ ص ١٨٧

(٤) سورة الأعراف جزء الآية ٢٨

العباد أمره بها، والأشعرى لا يقول بذلك فلا تكون الآية ملزمة له إلا إذا قام الدليل القاطع على أن الإرادة هي الأمر ومن المعلوم أن الإرادة وقوع الكائن في الخارج لابد له من مخصص، وانحصر المخصص في الإرادة فليست هي الأمر الذي هو الطلب النفسي، أو الكلام اللفظي الدال على الطلب[١] ومنها قوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر)[٢] ووجه الاستدلال بها أنها أفادت أن الله لا يرضى الكفر لعباده، والإرادة هي الرضا، فنفيه يكون نفيا لها، أو يلزمها الرضا فنفيه يكون نفيا لها، ويجاب عن ذلك بأن الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل، أو ترك الاعتراض، ولا يلزم من انتفاء واحد من هذين المعنين انتفاء إرادة الفعل، بمعنى تخصيصه أما إذا أريد من الإرادة الأمر فالتلازم ظاهر، وكون الإرادة بمعنى الأمر لا يقول به الأشعري، فلا يلزمه[٣].

يقول الطاهر بن عاشور وهو بصدد تفسير الآيه ثبت بالدليل أن كل واقع هو مراد الله تعالى إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد فأنتج ذلك بطريقة الشكل الثالث أن يقال: كفر الكافر مراد الله تعالى لقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ} [الأنعام: ١١٢]ولا شيء من الكفر بمرضي الله تعالى لقوله: {وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ}، ينتج القياس بعض ما أراد الله ليس بمرضي له فتعين أن تكون الإرادة والرضى حقيقتين مختلفتين وأن يكون مختلفتين وأن يكون لفظاهما غير مترادفين، ولهذا قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: "إن الإرادة غير الرضى، والرضى غير الإرادة والمشيئة، فالإرادة والمشيئة بمعنى واحد والرضى والمحبة والاختيار بمعنى واحد"، وهذا حمل لهذه الألفاظ القرآنية على معان يمكن معها الجمع بين الآيات[٤]

(١) انظر القول السديد ج٢ ص ١٣٠ وما بعدها
(٢) سورة الزمر الآية ٧
(٣) المصدر السابق ص ١٣١
(٤) انظر التحرير والتنوير ج٢٤ ص ٢٩

ومنها قوله تعالى: (والله لا يحب الفساد)[١] ووجه دلالته على المطلوب أنها أفادت عدم حب الله تعالى للفساد، ويلزم من ذلك عدم الإرادة لأنهما متلازمان، ويجاب عن ذلك بمنع التلازم بين الإرادة والمحبة، ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه ومرارته، فقد انفكت الإرادة عن المحبة، نعم إذا كانت الإرادة هي الأمر فلا مانع من التلازم بين الأمر بشيء ومحبته.[٢]

يقول الامام معلقا علي الايه ومعنى نفي المحبة نفي الرضا بالفساد، وإلا فالمحبة وهي انفعال النفس وتوجه طبيعي يحصل نحو استحسان ناشئ مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا.

وعند المعتزلة: الإرادة والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال. ولا شك أن التقدير: إذا لم يرض بشيء يعاقب فاعله، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق[٣].

وهذا وقد أسهب الامام بن عاشور في الاحتجاج علي زعم المعتزلة بأن الله لا يريد المعاصي والشرور بأيات أخر منها قوله تعالي: {وان تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئه يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفققهون حديثا}[٤] {ما أصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك}[٥].

يقول الامام معلقاً علي هذه الآيات شاع استدلال المعتزلة بها على أن الله لا يخلق المعصية والشر لقوله {وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ}. وقال أبو الحسن شبيب بن

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٠٥

(٢) انظر القول السديد ص ١٣١

(٣) التحرير والتنوير ج٢ ص ٢٥٤

(٤)) النساء: ٧٨.

(٥)) النساء: ٧٩.

حيدرة المالكي في كتاب حز الغلاصم: إن الاحتجاج بها جهل لابتنائه على توهم أن الحسنة والسيئة هي الطاعة والمعصية، وليستا كذلك.

والإمام يرى أن أهل السنة ما استدلوا بها إلا قولا بموجب استدلال المعتزلة بها على التفرقة بين اكتساب الخير والشر على أن عموم معنى الحسنة والسيئة يجعل الآية صالحة للاستدلال، وهو استدلال تقريبي لأن أصول الدين لا يستدل فيها بالظواهر كالعموم. (١)

ويقول الامام في موضع آخر يبين فيه تفسير هذا الإشكال الواقع من اختلاف الفرق في هذه المسألة راداً علي المعتزلة.

واعلم أن للحوادث كلها مؤثرا، وسببا مقارنا، وأدلة تنبئ عنها وعن عواقبها، فهذه ثلاثة أشياء لا تخلو عنها الحوادث كلها، سواء كانت غير اختيارية، أم اختيارية كأفعال العباد. فالله قدر المنافع والمضار بعلمه وقدره وخلق مؤثراتها وأسبابها، فهذا الجزء لله وحده لقوله {قُل كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ}.

والله أقام بالألطاف الموجودات، فأوجدها ويسر لها أسباب البقاء والانتفاع بما أودع فيها من العقول والإلهامات، وحفها كلها في سائر أحوالها بألطاف كثيرة، لولاها لما بقيت الأنواع، وساق إليها أصول الملاءمة، ودفع عنها أسباب الآلام في الغالب، فالله لطيف بعباده. فهذا الجزء لله وحده لقوله {قُل كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ}.

والله نصب الأدلة للناس على المنافع والمضار التي تكتسب بمختلف الأدلة الضرورية، والعقلية، والعادية، والشرعية، وعلم طرائق الوصول إليها، وطرائق الحيدة عنها، وأرشد إلى موانع التأثير لمن شاء أن يمانعها، وبعث الرسل وشرع الشرائع

(١) التحرير والتنوير ج٤ ص ١٩٦ وما بعدها

فعلمنا بذلك كله أحوال الأشياء ومنافعها ومضارها، وعواقب ذلك الظاهرة والخفية، في الدنيا والآخرة، (١)

فأكمل المنة، وأقام الحجة، وقطع المعذرة، فهدى بذلك وحذر إذ خلق

العقول ووسائل المعارف، ونماها بالتفكيرات والإلهامات، وخلق البواعث على التعليم والتعلم، فهذا الجزء أيضا لله وحده.

وأما الأسباب المقارنة للحوادث الحسنة والسيئة والجانية لجناها حين تصيب الإنسان من الاهتداء إلى وسائل مصادفة المنافع، والجهل بتلك الوسائل، والاغضاء عن موانع الوقوع فيها في الخير والشر، فذلك بمقدار ما يحصله الإنسان من وسائل الرشاد، وباختياره الصالح لاجتناء الخير، ومقدارا ضد ذلك: من غلبة الجهل، أو غلبة الهوى، ومن الارتماء في المهالك بدون تبصر، وذلك جزء صغير في جانب الأجزاء التي قدمناها، وهذا الجزء جعل الله للإنسان حظا فيه، ملكه إياه، فإذا جاءت الحسنة أحدا فإن مجيئها إياه بخلق الله تعالى لا محالة مما لا صنعة للعبد فيه، أو بما أرشد الله به العبد حتى علم طريق اجتناء الحسنة، أي الشيء الملائم وخلق له استعداده لاختيار الصالح فيما له فيه اختيار من الأفعال النافعة حسبما أرشده الله تعالى، فكانت المنة فيها لله وحده، إذ لولا لطفه وإرشاده وهديه، لكان الإنسان في حيرة، فصح أن الحسنة من الله، لأن أعظم الأسباب أو كلها منه. (٢)

أما السيئة فإنها وإن كانت تأتي بتأثير الله تعالى، ولكن إصابة معظمها الإنسان يأتي من جهله، أو تفريطه، أو سوء نظره في العواقب، أو تغليب هواه على رشده. (٣)

---

(١) التحرير والتنوير ج٤ ص ١٩٥

(٢) التحرير والتنوير ج٤ ص ١٩٥

(٣) التحرير والتنوير ج٤ ص ١٩٥

وهنالك سيئات الإنسان من غير تسببه مثل ما أصاب الأمم من خسف وأوبئة، وذلك نادر بالنسبة لأكثر السيئات، على أن بعضا منه كان جزاء على سوء فعل، فلا جرم كان الحظ الأعظم في إصابة السيئة الإنسان لتسببه مباشرة أو بواسطة، فصح أن يسند تسببها إليه، لأن الجزء الذي هو لله وحده منها هو الأقل. (١)

موضع الأنعام قال الله تعالي: { سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ } (٢) يقول بن عاشور شارحاً هذه الآية، وسبب هذه الضلالة العارضة لأهل الضلال من الأمم، التي تلوح في عقول بعض عوام المسلمين في معاذيرهم للمعاصي والجرائم أن يقولوا: أمر الله أو مكتوب عند الله أو نحو ذلك، هو الجهل بأن حكمة الله تعالى في وضع نظام هذا العالم اقتضت أن يجعل حجابا بين تصرفه تعالى في أحوال المخلوقات، وبين تصرفهم في أحوالهم بمقتضى إرادتهم، وذلك الحجاب هو ناموس ارتباط المسببات بأسبابها، وارتباط أحوال الموجودات في هذا العالم بعضها ببعض، ومنه ما يسمى بالكسب والاستطاعة عند جمهور الأشاعرة، ويسم بالقدرة عند المعتزلة وبعض الأشاعرة، وذلك هو مورد التكليف الدال على ما يرضاه الله وما لا يرضى به، وأن الله وضع نظام هذا العالم بحكمه فجعل قوامه تدبير الأشياء أمورها من ذواتها بحسب قوى أودعها في الموجودات لتسعى لما خلقت لأجله، وزاد الإنسان مزية بأن وضع له عقلا يمكنه من تغيير أحواله على حسب احتياجه، ووضع له في عقله وسائل الاهتداء إلى الخير والشر، كما قيض له دعاة إلى الخير تنبهه إليه إن عرته غفلة، أو حجبته شهوة، فإن هو لم يرعوا عن غيه، فقد خان بساط عقله بطيه... وليس في

(١) التحرير والتنوير ج٤ ص ١٩٦

(٢) ® الأنعام: ١٤٨

هذه الآية ما ينهض حجة لنا على المعتزلة، ولا للمعتزلة علينا، وإن حاول كلا الفريقين ذلك لأن الفريقين متفقان على بطلان حجة المشركين. وفي الآية حجة على الجبرية. (١)

وأخيراً يصرح الإمام بأن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في جواز مشيئة الله تعالى الكفر والمعاصي خلاف ناشئ عن الخلاف في تحقيق معنى المشيئة والإرادة، ولكلا الفريقين اصطلاح في ذلك يخالف اصطلاح الآخر، والمسألة طفيفة وإن هولها الفريقان، واصطلاحنا أسعد بالشريعة وأقرب إلى اللغة وهذا لكونه أشعري المذهب. (٢)

ونختم الحديث عن هذه المسألة بما قرر ابن عاشور

بأن الله تعالى قدر الشرور وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهاهم عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا، فلا تعارض بين القدر والتكليف إذ كل راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرية فنفوا القدر وهو التقدير والعلم وخلاف ما توهمته المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هي مخلوقة له وإنما المخلوق له ذواتهم وآلات أفعالهم، ليتوسلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيها له عن إيجاد الفساد، وتأويل ما ورد من ذلك: على أن ذلك لم يغن عنهم شيئا لأنهم قائلون بعلمه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القدر منهم فبتركه إياهم على تلك القدرة إمهال لهم على فعل القبيح وهو قبيح، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين. ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضا أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة

(١) التحرير والتنوير ج٧ ص١١٠
(٢) التحرير والتنوير ج ٨ ص ٢٠٠

أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة. ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدر التي لما تظهر. (١)

بان لنا مما سبق أن ابن عاشور أفاض في الرد على المعتزلة في زعمهم بأنه تعالى لا يريد المعاصي والشرور، لأن هذه المسألة من الخطورة بمكان فهي تعكس واقعنا المعاصر من كثرة وقوع الجريمة وإثارة الشبهات، وإلقاء التبعات تارة على القدر، وأخرى على اختيار العبد. أما الامام فقد وفق بين الرأيين.

(١)) التحرير والتنوير ج١ ص ٢٥٣ وما بعدها

المطلب السادس

رده علي المعتزلة في قولهم بالصلاح والاصلح

كان المعتزلة يرون وجوب فعل الصلاح والأصلح للعبد على الله تعالى، فسأل أبو الحسن الأشعري أستاذه (الجبائي) قائلاً له: ما رأيك في ثلاثة أخوة، مات أحدهم كبيراً مؤمناً، ومات الثاني كبيراً كافراً، ومات الثالث صغيراً، فقال (الجبائي) يدخل الله المؤمن الجنة بإيمانه، ويدخل الكافر النار بكفره، أما الصغير فيبقى في الأعراف بعيداً عن الجنة والنار.

فقال أبو الحسن الأشعري يقول الصغير: يا رب لم أمتني صغيراً ولم تبقني حتى أكبر فأومن فأدخل الجنة؟

قال الجبائي: يقول الله تعالى له: يا عبدي لقد فعلت بك الأصلح، لأنك لو بقيت حتى كبرت فكفرت فتدخل النار، فكان الأصلح أن تموت صغيراً، حتى لا تعذب فيها،

فيقول الحسن الأشعري: يقول الأخ الكبير الكافر: يا رب لماذا لم تمتني صغيراً حتى لا أكفر فأدخل النار؟ فلم يجد (الجبائي) جواباً ولم يقدر على الإجابة، وقالوا في ذلك مثلا (وقف حمار الشيخ في العقبة) "[(١)].

وإذا ما تعرضنا لحديث الإمام الطاهر بن عاشور ورده علي المعتزلة في زعمهم بوجوب الصلاح علي الله نجده مستفيضاً في إفحامهم بالمنطق والحجة فهو بداية يذكر ان حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئا وفيه نفعه وقد يحب شيئا وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات، فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائما ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك، وقد يكون

سير أعلام النبلاء سير أعلام النبلاء. المحقق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة. ج ١٥ ص ٨٩ .

كريها منافرا وفي ارتكابه صلاح. وشأن جمهور الناس الغفلة[١] عن العاقبة والغاية أو جهلهما، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب.

فإن قلت: ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة، وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوبا والضار كله مكروها فتنساق النفوس للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنكفي

كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها نحلة الاعتزال؟ ثم يجيب بن عاشور علي هذا الفرض قائلا: إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحا للأمرين وأراه طريقي الخير، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونها الله لتكون آلة لحمل الناس على اتباع النافع كما قال تعالى: {فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ} [٢]، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات، وجعل الكمال الإنساني حاصلا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه، بحيث إذا اختلت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه، فاكتسب الناس وضيعوا وضروا ونفعوا فكثر الضار وقل النافع بما كسب الناس وفعلوا.

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة المنال، وأحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر

(١) التحرير والتنوير ج ٢ ص ٣٠٤

(٢) [الحديد: ٢٥]

والمتاعب، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس. (١)

وفي موضع اخر ينوه ابن عاشور علي أن أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لعلمه تعالى وحكمته وذلك عن إرادة واختيار لا كصدور المعلول عن العلة كما يقول بعض الفلاسفة، ولا بوجوب وإذ جاء كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيرا فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته. (٢)

وهذه المسألة من اللبنات الأول التي قام عليها الاعتزال، يقول الامام الشهرستاني مبينا مذهبهم: (واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسموا هذا النمط: عدلا.) ((٣))

---

(١) التحرير والتنوير ج٢ ص٣٠٥

(٢) التحرير والتنوير ج٢ ص ٢٠ وما بعدها

(٣) الملل والنحل للشهرستانى ١/ ١٠٧.

المطلب السابع

التكليف بما لا يطاق

التكليف إلزام الكلفة على المخاطب [١]

وما لا يطاق ثلاثة أنواع:

الأول: مالا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين، وقلب الحقائق، وإعدام القديم.

الثاني: ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله تعالي بعدم وقوعه.

الثالث: ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة، سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق به، أو كان من جنس ماتتعلق به لكن من نوع لا تتعلق به كحمل [٢]الجبل والطيران إلي السماء، فإنه ممكن فهو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة، لكن ليس من نوعه.

أما القسم الأول فالإجماع علي أن التكليف به لم يقع، والمشهور في النقل أنه لا يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع، وأما القسم الثاني فالإجماع قائم علي أن التكليف به جائز وواقع، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر في جعله غير مقدور عليه، لأنه ليس صفة تأثير فلا يمنع التكليف به، وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل ودليله الاستقراء، فانا تتبعنا التكاليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث كذلك قوله تعالي {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها} فإنه يدل علي أن التكليف الذي يقع ويحصل

---

(١)) التعريفات للجرجاني ص٩٠ دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولي ١٤٠٥ هـ.

(٢) راجع في هذه المعاني شرح المواقف للسيد الريسف ج ٨ ص ٢٠٠ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١٣ وما بعدها

إنما يكون بما وسع العبد تحصيله، واختلفوا في جوازه عقلاً، فقالت الأشاعرة يجوز عقلاً، وقالت المعتزلة والماتريدية لا يجوز عقلاً.

والخلاف في الجواز عقلاً فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح، فالأشاعرة قالوا لا قبيح من الله تعالي، فالعقل يجوز صدور التكليف من الله بهذا النوع وإن لم يقع، والمعتزلة والماتريدية قالوا إن التكليف بهذا النوع قبيح، يذم فاعله، والله لا يفعل القبيح، فلا يجوز صدوره من الله تعالي. (١)

أما الإمام بن عاشور فقد تناول هذه المسألة مبينا مذهب الأشاعرة والمعتزلة في موضعين من سورة البقرة يتضح ذلك مما يلي:

بداية يذكر الإمام أن مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زمانا غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدل به، وكان التعبير عنها بعبارات فمنهم من يعنونها التكليف بالمحال، ومنهم من يعبر بالتكليف بما ليس بمقدور، ومنهم من يعبر بالتكليف بما لا يطاق، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية، ومرة للذاتية العادية، ومرة للعرضية، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلف فيخلطونها بما لا يطاق.

وذلك أن المحال منه محال لذاته عقلا كجمع النقيضين ومنه محال عادة كصعود السماء ومنه ما فيه حرج وإعنات كذبح المرء ولده ووقوف الواحد لعشرة من أقرانه، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج، (٢) وكل هاته أطلق عليها ما لا يطاق كما في قوله تعالى: {وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة، وأطلق عليها المحال حقيقة ومطابقة في بعضها والتزاما في البعض، ومجازا في البعض، وأطلق عليها عدم

---

(١) انظر القول السديد ص١٥٢ وما بعدها

(٢)) التحرير والتنوير ج١ ص٢٤٩

المقدور كذلك، كما أطلق الجواز على الإمكان، وعلى الإمكان للحكمة، وعلى الوقوع. فنشأ من تفاوت هاته الأقسام واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت الفضاء. وكانت للمخالفين كحجر المضاء، فلما قيض الله أعلاما نفوا ما شاكها، وفتحوا أغلاقها، تبين أن الجواز الإمكاني في الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء، لا يخالف في ذلك مسلم. وثبت أن الجواز الملائم للحكمة منتف عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفنا في تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متعذر الوقوع. وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا، وجل التكاليف لا تخلو من ذلك، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجي عن الحد المتعارف، تفضلا من الله. (١)

وفي الفقرة التالية يوجه ابن عاشور سهام نقده إلى المعتزلة فيقول:

ومسألة التكليف بالمحال مسألة أرنت بها كتب الأشاعرة والمعتزلة، واختلفوا فيها اختلافاً شهيراً، دعا إليه التزام الفريقين للوازم أصولهم وقواعدهم فقالت الأشاعرة: يجوز على الله تكليف ما لا يطاق بناء على قاعدتهم في نفي وجوب الصلاح على الله، وأن ما يصدر منه تعالى كله عدل لأنه مالك العباد، وقاعدتهم في أنه تعالى يخلق ما يشاء، وعلى قاعدتهم في أن ثمرة التكليف لا تختص بقصد الامتثال بل قد تكون لقصد التعجيز والابتلاء وجعل الامتثال علامة على السعادة، وانتفائه علامة على الشقاوة، وترتب الاثم لأن لله تعالى إثابة العاصي، وتعذيب المطيع، فبالأولى تعذيب من يأمره بفعل مستحيل، أو متعذر، واستدلوا على ذلك بحديث تكليف المصور بنفخ الروح في الصورة وما هو بنافخ، وتكليف الكاذب في الرؤيا بالعقد بين شعيرتين وما هو بفاعل. (٢)

---

(١)) التحرير والتنوير ج١ ص٢٤٩
(٢)) التحرير التنوير ج٢ ص٢٩٧

ولا دليل فيه لأن هذا في أمور الآخرة، ولأنهما خبرا آحاد لا تثبت بمثلها أصول الدين.
وقالت المعتزلة: يمتنع التكليف بما لا يطاق بناء على قاعدتهم في أنه يجب على الله فعل الصلاح ونفى الظلم عنه، وقاعدتهم في أنه تعلى لا يخلق المنكرات من الأفعال، وقاعدتهم في أن ثمرة التكليف هو الامتثال وإلا لصار عبثاً وهو مستحيل على الله، وأن الله يستحيل عليه تعذيب المطيع وإثابة العاصي.

واستدلوا بهذه الآيات الدالة على أصولها: مثل {وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً} (١) {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً}(٢). {قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ}(٣). الخ..

وقد أرجع الطاهر بن عاشور السبب إلي الخوض في المسألة هو المناظرة في خلق أفعال العباد؛ فإن الأشعري لما نفى قدرة العبد، وقال بالكسب، وفسره بمقارنة قدرة العبد لحصول المقدور دون أن تكون قدرته مؤثرة فيه، ألزمهم المعتزلة القول بأن الله كلف العباد بما ليس في مقدورهم، وذلك تكليف بما لا يطاق، فالتزم الأشعري ذلك، وخالف إمام الحرمين والغزالي الأشعري في جواز تكليف ما لا يطاق. (٤)

وهذه المسألة مما طفح بها كتب الكلام وليس من ورائها كبير فائدة إذ ان الله كلف العباد ما يستطيعون و مما هو معروف ان الأجر على قدر المشقة والمطلوب السداد والمقاربة بقدر المستطاع عملا بالحديث (فسددو وقاربوا...)(٥)

(١) [الكهف: ٤٩]
(٢) [الإسراء: ١٥]
(٣) [الأعراف: ٢٨]
(٤)) التحرير التنوير ج٢ ص٢٩٨
(٥)) صحيح البخاري، باب بدئ الوحي ج١، صـ١٦، ح٣٩ دار الشعب – القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ – ١٩٨٧.

المطلب الثامن
في اللطف

اللطف هو الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية(١) مع بقاء اختياره، كخلق العقل ونصب الأدلة، وإرسال الرسل، وما أشبه ذلك قالت المعتزلة هو واجب عليه تعالى، لأن خلقه للعبد وتكليفه بأعمال شاقة، بدون إيجاد اللطف بهذا المعنى السابق عبث، لا يجوز على الله تعالى، لأنه نقص وهو محال عليه فوجب إيجاد اللطف حتى يتنزه عن النقص وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بأن اللطف لو كان واجبا لوجب أن يكون في كل عصر نبى، وفي كل بلد معصوم، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لأنه يقرب إلى الطاعة، ويبعد عن المعصية وهذا ليس بواجب إجماعا بدليل عدم وقوعه، فالطف ليس بواجب. (٢).

أما الطاهر بن عاشور فذكر المراد باللطف عند الأشعري بأنه

توجه لطف الله بمن شاء بحكمته المسمى بالتوفيق الذي فسر بخلق القدرة والداعية إلى الطاعة، وبأنه ما يقع عنده صلاح العبد آخرة. وفسر المعتزلة اللطف بإيصال المنافع إلى العبد من وجه يدق إدراكه وتمكينه بالقدرة والآلات. (٣)

وباعتبار أن الرزق ثمرة من ثمار اللطف عرض بن عاشور

الاختلاف بين الأشعرية مع الماتريدي ومع المعتزلة في أن الكافر منعم عليه أوْ لا؟، فعن الأشعري أن الكافر غير منعم عليه في الدنيا ولا في الدين ولا في الآخرة، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والماتريدي: "هو منعم عليه نعمة دنيوية، لا دينية ولا أخروية"، وقالت المعتزلة: "هو منعم عليه نعمة دنيوية ودينية لا أخروية"، فأما

(١))راجع شرح المواقف للسيد الشريف، جـ٨ ص ١٩٦، وشرح المقاصد للسعد جـ٢ ص ١١٨

(٢)) انظر القول السديد ص ١٤٨.

(٣)) التحرير والتنوير ج٢٦ ص٨٥ وما بعدها.

الأشعري فلم يعتبر بظاهر الملاذ التي تحصل للكافر في الحياة فإنما ذلك إملاء واستدراج لأن مآلها العذاب المؤلم فلا تستحق اسم النعمة.

ويرى بن عاشور أنه: لو استدل بأنها حاصلة لهم تبعا فهي لذائذ وليست نعما لأن النعمة لذة أريد منها نفع من وصلت إليه.

وأما الباقلاني فراعى ظاهر الملاذ فلم يمنع أن تكون نعما وإن كانت عواقبها آلاما، وآيات القرآن شاهدة لقوله. وأما المعتزلة فزادوا فزعموا أن الكافر منعم عليه دينا، وأرادوا بذلك أن الله مكن الكافر من نعمة القدرة على النظر المؤدي إلى معرفة الله وواجب صفاته. ويستطرد بن عاشور قائلاً: والذي استقر عليه رأي المحققين من المتكلمين أن هذا الخلاف لفظي لأنه غير ناظر إلى حقيقة حالة الكافر في الدنيا والدين، وإنما نظر كل شق من أهل الخلاف إلى ما حف بأحوال الكافر في تلك النعمة فرجع إلى الخلاف في الألفاظ المصطلح عليها ومدلولاتها في حقائق المقصود منها. (١)

- وأقول من ناحية أخري فقد ذهبت المعتزلة بأسرها: أن الرزق هو بمعني التمليك فقط، وان الله تعالي لا يرزق الحرام، وان آكل الحرام لا يأكل من رزق الله. (٢)

---

(١))التحرير والتنوير ج٢٤ ص ١٦٤.

(٢)) راجع البيان عن اصول الايمان لابي جعفر السمناني ص ٥٧١، دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت ت ٢٠١٤.

المطلب التاسع

حقيقة الإيمان(١)

استطرد الإمام الطاهر بن عاشور في ذكر مذاهب العلماء في بيان مسمي الإيمان، وعرج على رأي المعتزلة مبيناً أن الإيمان عندهم اعتقاد ونطق وعمل إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركيب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم في تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها.

فالمعتزلة فقد وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها ومذاهب المعتزلة في هذا الموضع غير منضبطة، فقال قدماؤهم وهو المشهور عنهم إن العاصي مخلد في النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجعلوا استحقاق الخلود لارتكاب الكبيرة خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم في كتاب الفصل، (٢) وقال واصل بن عطاء الغزال إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين أي لا يوصف بإيمان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة ووافقه عمرو بن عبيد

على ذلك. وهذه هي المسألة التي بسببها قال الحسن البصري لواصل وعمرو بن عبيد اعتزل مجلسنا. ودرج على هذا جميعهم، لكنهم اضطربوا أو اضطرب النقل عنهم في مسمى المنزلة بين المنزلتين، فقال إمام الحرمين في الإرشاد إن جمهورهم قالوا إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت، ومعناه لا محالة أنها توجب الخلود في النار وبذلك جزم التفتزاني في شرح الكشاف وفي المقاصد، وقال إن المنزلة بين المنزلتين هي موجبة للخلود وإنما أثبتوا المنزلة لعدم إطلاق اسم الكفر ولإجراء أحكام المؤمنين على

---

(١)) أفردت مبحثا في الإيمان وما يتعلق به، ذكرت فيه المذاهب في بحث بعنوان الإمام ايو المحاسن القاوقجي و آارءه الكلامية في الإلهيات.

(٢)) التحرير والتنوير ج١ ص٢٦٤ وما بعدها

صاحبها في ظاهر الحال في الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب المعصية كالمرتد فيقتل. وقال في المقاصد ومثله في الإرشاد: المختار عندهم خلاف المشتهر فإن أبا علي وابنه وكثيرا من محققيهم ومتأخريهم قالوا: إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات فإن أربت الطاعات على السيئات درأت السيئات، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها طاعات كثيرة العدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكول إلى علم الله تعالى. [١] فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا في ذلك فهذا محل المنزلة بين المنزلتين. ونقل ابن حزم في الفصل عن جماعة منهم، فيهم بشر المريسي والأصم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولهم وقفة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة ومن رجحت سيئاته فهو مجازي بقدر ما رجح له من الذنوب فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة. وهذا يقتضي أن هؤلاء لا يرون الخلود. وقد نقل البعض عن المعتزلة أن المنزلة بين المنزلتين لا جنة ولا نار إلا أن التفتزاني في المقاصد غلط هذا البعض وكذلك قال في شرح الكشاف. ثم نقل بن عاشور رأي الزمخشري الذي قرر أن حقيقة المنزلة بين المنزلتين هي الفسوق والفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أي بين منزلتي المؤمن والكافر. وقالوا إن أول من حد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويغسل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة، فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد في النار وصرح في قوله تعالى: {وَمَنْ

(١)) التحرير والتنوير ج١ ص٢٦٤ وما بعدها.

يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا}[١] بما يعمم خلود أهل الكبائر دون توبة في النار. [٢]

رد الطاهر بن عاشور على المعتزلة:

وبعد أن ذكر الامام أراء المعتزلة في حقيقة الإيمان أخذ يفند رأيهم ويبطل مزعمهم.

فعند بن عاشور: أن إجراء الأحكام علي المسلم في الدنيا يقتضي أنه غير خالد إذ لا يعقل أن تجري عليه أحكام المسلمين وتنتفي عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر إذ المسلم إنما أسلم فرارا من الخلود في النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لانتقاض فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس منكرا من القول. على أن هذا مما يجرئ العصاة على نقض عري الدين إذ ينسل عنه المسلمون لانعدام الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم أنا الغريق فما خوفي من البلل

وقد تعجب بن عاشور من صدور هذا القول من عاقل فضلا عن عالم، ثم الأعجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوكه ألسنتهم ولا تفقهه أفئدتهم وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبري لهاته الترهات فيهذبها أو يؤولها كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمن يليهم. [٣]

وفي موضع آخر يتوسع الإمام في الرد على المعتزلة مصوباً سهام نقده عليهم فيقول:

ومما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والعقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية فالأمر الذي لا يحصل شيء من المطلوب دونه لا ينجي من العذاب إلا

(١) [النساء: ٩٣]

(٢)) **التحرير والتنوير ج١ ص٢٦٥.**

(٣)) التحرير والتنوير ج١ ص٢٦٦.

جميعه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلدا في النار لأنه لا يحصل منه شيء من المقصود بدون الإيمان والإسلام، وأما الأمور التي يقرب فاعلها من الغاية بمقدار ما يخطو في طرقها فثوابها على قدر ارتكابها والعقوبة على قدر تركها، ولا ينبغي أن ينازع في هذا غير مكابر، إذ كيف يستوي عند الله العليم الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلم وامتثل وانتهى، إلا أنه اتبع الأمارة بالسوء في خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين في عذاب وخلود، وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية في البقاء على الإسلام إذا كان الذي فر من أجله للإسلام حاصلا على كل تقدير وهو الخلود في النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن يومئذ، وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيتين إذ العصمة مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفرا فهل يقول هذا العاقل إن الأمة في تلك الحالة متصفة بالكفر ولا أخال عاقلا يلتزمها بعد أن يسمعها، أفهل يموه أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ}[1] يعني الصلاة، إن الله سمى الصلاة إيمانا ولولا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينا أن الأعمال هي الغاية من الإيمان والإسلام. [2]

وبهذا يكون الإمام ابن عاشور قد أعلنها صريحة فى افحامه لمذهب المعتزلة فى حقيقة مسمى الإيمان، وهي من المسائل الشائكة التي تمس صميم العقيدة والتي ينتج عنها تبعات ليست بالهينة من الاتصاف بالإيمان أو الحكم بالكفر والتي نسمع دوي صوتها خاصة في هذه الأيام.

(١) [البقرة: ١٤٣]

(٢)) **التحريروالتنويرج ١ ص٢٦٩.**

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات

فهنا وقفة نختم بها هذه الدراسة بأهم نتائجها، وهي:

١- أن الامام الطاهر بن عاشور أحد كبار المجدددين في القرن العشرين.

٢- أن كتاب التحرير والتنوير لم يقتصر علي التفسير بل تناول علم الكلام الإلهيات والنبوات والسمعيات فهو كتاب زاخر بالعلوم والفنون.

٣- كثرة ردود الامام علي المعتزلة وذلك لمخالفتهم مذهب اهل السنه.

٤- بالرغم من كون الامام مخالفاً لمذهب المعتزلة لعقيدتة الاشعرية فلم يدفعه ذلك لتكفيرهم وذلك لإعتداله الفكري.

٥- ضرورة قيام العلماء بالرد علي الفرق والمذاهب المنحرفة عن صحيح الدين.

٦- اوصي بطباعة المخطوطات للطاهر بن عاشور واخراجها الي النور نشراً للعلم والمعرفة.

٧- اوصي بنشر ماكتب وجمع عن بن عاشور من رسائل علمية اعماماً للفائدة.

المصادر والمراجع:

- محمد الطاهر ابن عاشور – حياته وآثاره، د. بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم، دائرة المعارف التونسية، الكراس

- «شرح الطحاوية في العقيدة السلفية» ابن أبي العز الحنفي/صدر الدين علي بن محمد، ت/أحمد بن علي، ط/دار الحديث، سنة ١٤٢١ هـ.٢٠٠٠ م

- «شرح العقيدة الواسطية» ت/ محمد خليل هراس، عبد الرازق عفيفي، إسماعيل الأنصاري، ط/مكتبة التراث الإسلامي، ط/١، سنة ١٩٩٢م

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني - طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد

- «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، مكتبة الخانجي – القاهرة.

- «الاعتقاد» لابن قدامة ت/عادل عبد المنعم أبو العباس، ط/مكتبة القرآن، سنة ١٩٩٠م.

- آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: د. عمار الطالبي - قسم: المجاميع. اللغة: العربية. الناشر: الشركة الجزائرية

- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جَمْع: د. أحمد طالب الإبراهيمي - لناشر: دار الغرب الإسلامي; سنة النشر: ١٩٩٧

- آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابى، دار المشرق بيروت ١٩٨٦ م

- أصول الدين للبغدادي .ط/دار الكتب العلمية، ط/١، سنة ١٤٢٣ هـ.٢٠٠٢م.

- أقوال التابعين ت/سيد عمران، ط/دار الحديث، سنة ١٤٢٥ هـ.٢٠٠٤م.

- الإرشاد للجويني مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠م

- «الرسالة التسعينية في الأصول الدينية» الأرموي/ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي ت/ عبد النصير أحمد الشافعي الملليباري، ط/دار البصائر، ط/١، سنة ١٤٣٠ ٢٠٠٩ - هم

- الإشارات والتنبيهات لإبن سينا ت د/ سليمان دينا ط دار المعارف المصرية .سلسلة ذخائر العرب.

- الإشارة إلى مذهب أهل الحق الشيرازي/أبو إسحاق إبراهيم بن علي يوسف ت/د: محمد السيد الجليند، ط/القاهرة ١٤٢٠ هـ.١٩٩٦م.

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري ت/د: حمودة غرابة، ط/المكتبة الأزهرية للتراث، سنة ١٩٩٣م

- الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ت د/عبد الكريم عثمان ط٢ مكتبة وهبة سنة ١٤١٦ ١٩٩٦ هم.

- الأعلام للزركلي دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، سنة (٢٠٠٢م) .

- الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة دار الحكمة . دمشق، ١٤١٥، ١٩٩٤ م.

- «غاية المرام في علم الكلام» الآمدي/علي بن أبي علي بن محمد بن سالم: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، ١٣٩١، ت حسن محمود عبد اللطيف

- الفرق بين الفرق، للبغدادي ت/محمد عثمان الخشت، ط/دار ابن سينا، سنة ١٩٨٨م.

- البيان عن اصول الايمان لابي جعفر السمناني دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت ت ٢٠١٤.

- «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» للبيجوري ط/ المعاهد الأزهرية، سنة ١٩٩٧م.

- «طوالع الأنوار» للبيضاوي ط. دار الكتب.

- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الإسفراييني ط. عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ت: كمال يوسف الحوت

- التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ ٢٠٠٠/هم

- شرح المقاصد، للتفتازاني، تعليق إبراهيم شمس الدين ط دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٢ هـ سنة ٢٠٠١م.

- «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي، ت/د: أحمد حجازي السقا، ط/دار الكتاب العربي. بيروت. ط/١، سنة ١٩٨٧م، ١٤٠٧ هـ.

- الملل والنحل، للشهرستاني، ط المكتبة التوفيقية، بدون، ت أبي محمد محمد بن فريد

- العقيدة النظامية للجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، (١٤١٢ ١٩٩٢ - هم).

- الفهرست محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم ط. دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨ - ١٩٧٨

- القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة ط مجمع البحوث الاسلامية سنة١٩٩٥

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة: هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم ط. دار طيبة - الرياض، ١٤٠٢

ت. د. أحمد سعد حمدان

- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية للإمام محمد أبو زهرة –ط دار الفكر العربي د/ت.

- تحفة المريد علي *جوهرة التوحيد* من تأليف الإمام برهان الدين البيجوري (ت: ١٢٧٧ هـ)

- حاشية الدسوقي على شرح العقيدة الصغرى للسنوسي مطبعة عيسى الحلبى ١٩٩٦

–تاريخ الجزائر الثقافي د. أبو القاسم سعد الله - سنة النشر: ١٩٩٨

- رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، ت/عبد الله شاكر المصري، ط/مكتبة العلوم والحكم. السعودية. لبنان. ط/١، سنة ١٤٠٩ ١٩٨٨ - هم.

- سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، المحقق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة

- شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني نسخة مصورة من ط- مكتبة فير كثير آرام باغ كراجي د/ت.

- شرح المواقف للسيد الشريف دار الكتب العلمية سنة ١٤١٩ هـ سنة ١٩٩٨م.

- معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض - الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية

- قواعد العقائد من إحياء علوم الدين المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) الناشر: دار المعرفة

- الإبانة، لأبي الحسن الأشعري، ت/د: فوقية حسين محمود، ط/دار الأنصار، ط/١، سنة ١٣٩٧ ١٩٧٧ -هم.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد محمد مخلوف - الناشر المطبعة السلفية

- معالم أصول الدين ت/د: أحمد حجازي السقا، ط/مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط/١، سنة ١٤٢٠هـ.١٩٩٩م،

- المطالب العالية من العلم الإلهي ٢٠٦/٣، ٢٠٧، ت/د: أحمد حجازي السقا، ط/دار الكتاب العربي.بيروت.ط/١، سنة ١٩٨٧م، ١٤٠٧هـ.

- مقالات الإسلاميين، للأشعري المكتبة العصرية ١٤٢٣٦ ٢٠٠٥ ،هـ م.

- نهاية الإقدام، للشهرستاني ت/ألفريد جيوم، ط/مكتبة زهران، مكان النشر بغداد الناشر مكتبة المثنى تاريخ النشر ١٩٦٥

- أبكار الأفكار، للآمدي تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة الطبعة: الثانية / ١٤٢٤ ٢٠٠٤-هم، د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة

١- - «كشاف اصطلاحات العلوم والفنون» للتهانوي تحقيق / لطفي عبد البديع، مراجعة: أمين الخولي.ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢ م.

- «شرح الأصول الخمسة» القاضي عبد الجبار/أبو الحسن بن أحمد ت/د: عبد الكريم عثمان ط/مكتبة. وهبة القاهرة.ط/١، سنة ١٩٩٥م

- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ط الثالثة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م

- كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي ت. د / فتح الله خليف- الناشر: دار صادر - بيروت

-المعتزلة لزهدي جار الله ط المكتبة الأزهرية د/ ت - الناشر. مطبعة مصر،. تاريخ النشر. ١٩٤٧

- «فرق الشيعة» النوبختي/ الحسن بن موسى ط/دار الأضواء. بيروت. سنة ١٤٠٤ ه ١٩٨٤م،.

- «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» النشار/د: علي سامي ط/دار المعارف، ط/٨، سنة ١٩٨١م

- المغنى في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار ط المؤسسة المصرية العامة د/ت

-شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي تحقيق: د/ عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٧ ١٩٩٦ ه م.

-كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ابن المطهر الحلي(ط١)السنة ١٤٠٨ ه . ١٩٨٨م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت. لبنان.